

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM  
IRODALOMTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA  
KLASSZIKUS MAGYAR IRODALOM ALPROGRAM

**Fórizs Gergely**

**„AZ EMBERKÉPZET’ PHILOSOPHIÁJA”**

**BERZSENYI MINT ELMÉLETÍRÓ**

Doktori disszertáció

Témavezető  
Dr. Szajbély Mihály

BUDAPEST  
2006



### *Köszönetnyilvánítás*

*Elsőként Csetri Lajos nevét kell említenem, akinek még hallgathattam előadásait és részt vehettem szemináriumain. A tőle akkor és munkáin keresztül azóta is folyamatosan kapott inspirációk nélkül nem jöhetett volna létre ez a disszertáció; igazi szókratészi tanár volt.*

*A készülő munka több fejezetét megvitattuk a Szegedi Tudományegyetem Klasszikus Magyar Irodalom Tanszékén és az MTA Irodalomtudományi Intézetében; ezen (és más) alkalmakkor észrevételeivel nagyon sokat segített Mezei Márta, Zentai Mária, Hász-Fehér Katalin, Völgyesi Orsolya, Kerényi Ferenc, Szajbély Mihály, Dávidházi Péter, Korompay H. János, Gyapay László, Szilágyi Márton, Hites Sándor, Zákány Tóth Péter és Labádi Gergely.*

*Külön köszönöm Merényi Lászlónak, hogy lehetővé tette számomra édesapja, Merényi Oszkár hagyatékának kutatását.*

*A humanitás az emberi nem karaktere; de ez a karakter csak hajlam gyanánt születik velünk és voltaképpen ki kell képezni magunkban. Nem készen hozzuk a világra; de a világon ez kell hogy legyen törekvésünk célja, gyakorlati tevékenységünk summázata, ez kell hogy legyen az értékünk [...]. A mi nemünkben tehát a humanitást célzó képzés az isteni. [...] Ez a képzés olyan mű, amelynek szakadatlanul folytatódnia kell; máskülönben a magasabb és az alacsonyabb rendek is visszasüllyednek a nyers állati létbe, a brutalitásba.*

*(Herder: Levelek a humanitás előmozdítására)*



## TARTALOM

<b>BEVEZETÉS .....</b>	<b>8</b>
1. Előzmények és összefüggések.....	8
2. A dolgozat felosztásáról.....	10
<b>A NEOHUMANISTA HAGYOMÁNY RECEPCIÓJÁNAK ELSŐ FÁZISA: BERZSENYI ÉS A NÉMET POPULÁRFILOZÓFIA (1808–1820) .....</b>	<b>12</b>
I. FEJEZET NEOHUMANISTA FOGALMISÁG BERZSENYI NÉHÁNY KORAI ELMÉLETI MEGNYILATKOZÁSÁBAN ....	13
1. Intuíció, szisztéma vagy valami más? (Vallomások a módszerről) .....	13
2. A Religió-tanulmány.....	17
II. FEJEZET A' PÓK HÁLÓJA: BERZSENYI PRÓZAFORDÍTÁSA ÉS A NÉMET POPULÁRFILOZÓFIA.....	19
1. Recepciótörténet.....	19
2. A fordítás eredetije.....	22
2. 1. A műfaj kérdése.....	23
2. 1. 1. A Karácsonyi ajándék.....	23
2. 1. 2. A gondolkodás szókratészi módszere .....	24
2. 1. 3. A Spinne műfaja a Philosoph für die Welt kontextusában .....	27
2. 1. 4. A Spinne mint Reimarus-kommentár .....	29
2. 2. A populárfilozófiáról.....	34
2. 2. 1. Öngondolkodás .....	35
2. 2. 2. Popularitás .....	37
2. 2. 3. Antropocentrikus morálfilozófia és empirizmus .....	39
2. 2. 4. Populárfilozófia és neohumanizmus .....	43
III. FEJEZET A NEOHUMANISTA KÉPZÉS-ESZMÉNY BERZSENYI VERSEINEK NEGYEDIK KÖNYVÉBEN.....	46
1. Bevezető megjegyzések.....	46
2. A képzés-eszmény a Negyedik Könyv egyes verseiben .....	47
2. 1. A képzés-eszmény és a társadalom: Vandal bölcseség.....	47
2. 2. A képzés és az egyéni sors: A' Temető – Barátnémhoz: .....	50
2. 3. A kultúra megromlásának tünetei: A' Pesti Magyar Társasághoz – Döbrentei Gáborhoz.....	56
2. 4. A képzés-eszmény megszemélyesítése: Báró Wesselényi Miklós' képe .....	59
2. 5. Képzés és költészet: Dukai Takács Judithhoz .....	60
2. 6. A képzés tere: Vitékovich Mihályhoz.....	62
2. 7. Képzés és saját költészet: A' Bonyhai Grotta – Helmeczi Mihályhoz .....	64
3. Az episztola mint a képzés műfaja.....	67
IV. FEJEZET AZ ELSŐ ANTIRECENZÍÓ .....	69
1. Előzetes megjegyzések .....	69
2. Urbanitás.....	70

2. 1. Fogalomtörténeti áttekintés.....	70
2. 2. Az I. Antirecenzió urbanitása .....	72
3. <i>Eredetiség</i> .....	76
4. <i>Nemzetiség</i> .....	78
5. <i>Történetiség</i> .....	79
6. <i>Összegzés</i> .....	83
V. FEJEZET AZ ELSŐ KÖLTÉSZETELMÉLETI PRÓZATÖREDÉKEK: [BÍRÁLAT DAYKA TITKOS BÚJÁRÓL ÉS KÖLCSEY JEGYVÁLTÓJÁRÓL]; [ÚJÍTÁS ÉS MAGASÍTÁS] .....	85
1. <i>Filológiai háttér</i> .....	85
2. <i>A versbírálatok</i> .....	86
3. <i>Az [Újítás és magasítás]</i> .....	89
4. <i>Tágabb összefüggések</i> .....	93
<b>A NEOHUMANISTA HAGYOMÁNY RECEPCIÓJÁNAK MÁSODIK FÁZISA: BERZSENYI ÉS A KÉSEI NEOHUMANIZMUS (1820–1836).....</b>	<b>95</b>
I. FEJEZET A NEOHUMANIZMUSRÓL: ÁTTEKINTÉS .....	96
1. <i>A neohumanizmus korai és kései szakasza közti eltérések</i> .....	96
2. <i>A terminológiáról</i> .....	96
3. <i>A Lovejoy–Abrams-féle romantika</i> .....	98
4. <i>A neohumanizmus fogalmáról</i> .....	99
II. FEJEZET IRODALOMSZEMLELET AZ ANTIRECENZÍÓ MÁSODIK ÉS HARMADIK VÁLTOZATÁBAN .....	105
1. <i>Filológiai áttekintés</i> .....	105
2. <i>Történetiség és stílus</i> .....	106
2. 1. <i>A korstílusokról</i> .....	106
2. 2. <i>Az ideális költői stílus karakterisztikája</i> .....	110
2. 3. <i>Kölcsey Jegyváltójának stílusbírálat</i> .....	113
3. <i>Urbanitás</i> .....	117
4. <i>Popularizálás</i> .....	120
5. <i>A költői műfajok megítélése</i> .....	122
III. FEJEZET BERZSENYI POÉTIKAI TÖREDÉKEI AZ 1820-AS ÉVEK ELEJÉRŐL .....	125
1. <i>Filológiai kitérő</i> .....	125
2. <i>Berzsenyi első poétikai kísérletei</i> .....	126
2. 1. <i>Az 1. esztétikai töredék (A magyar táncról)</i> .....	127
2. 2. <i>A 2. esztétikai töredék</i> .....	131
2. 3. <i>A 3. esztétikai töredék</i> .....	132
2. 4. <i>A 4. esztétikai töredék</i> .....	133
IV. FEJEZET A' VERS-FORMÁKRÓL .....	135
1. <i>Két szakirodalmi vélemény</i> .....	135
2. <i>A' Vers-formákról módszertana</i> .....	136
V. FEJEZET A POÉTAI HARMONISTIKA KONCEPCIÓJÁNAK FORRÁSAI ÉS ESZMETÖRTÉNETI KONTEXTUSA ..	140
1. <i>A Poétai harmonistika recepciótörténetéből</i> .....	140
1. 1. <i>A főáram</i> .....	140

1. 2. A recepciótörténet másik fejezete: Történeti vizsgálódás.....	146
2. <i>A Poétai harmonistika a neohumanizmus kontextusában</i> .....	148
2. 1. Holizmus, különosság-elv és a belőlük következő esztétika.....	149
2. 2. Dinamizmus.....	152
2. 3. A Poétai harmonistika módszertana.....	152
3. <i>A Poétai harmonistika koncepciójának forrásai</i> .....	154
3. 1. A Poétai harmonistika esztétikumfelfogásának forrásai.....	155
3. 1. 1. Schiller.....	155
3. 1. 2. Bouterwek.....	156
3. 1. 3. Luden.....	157
3. 1. 4. Jean Paul.....	158
3. 2. A Poétai harmonistika koncepciójának további néhány lehetséges forrása.....	161
3. 2. 1. Az Értekezések kontextusa.....	161
3. 2. 2. Az Anacharsis.....	167
3. 2. 3. Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya.....	170
VI. FEJEZET BERZSENYI NYELVÉSZETI JEGYZETEI (A' MAGYAR NYELV EREDETISÉGÉRŐL).....	175
1. <i>Szakirodalmi megközelítések</i> .....	175
2. <i>Gyökérszóelmélet és urbánus ismeretelméleti álláspont</i> .....	175
3. <i>A művelődési program kontextusa</i> .....	178
VII. FEJEZET KRITIKAI ÍRÁSOK.....	180
1. <i>Kritikai levelek</i> .....	180
2. <i>Bírálatok</i> .....	186
VIII. FEJEZET „NÉPKÉPZET”: TÁRSADALMI REFORMELKÉPZELÉSEK.....	190
1. <i>Áttekintés</i> .....	190
2. <i>Levelek</i> .....	190
2. 1. Széchenyihez és Wesselényihez.....	190
2. 2. Döbrenteihez.....	193
3. <i>Önálló tervezetek</i> .....	194
3. 1. A mezőgazdasági tanulmány.....	194
3. 2. Polgári rendtartás.....	198
IX. FEJEZET A KRITIKÁRÓL.....	200
1. <i>Recepció</i> .....	200
2. <i>Berzsenyi kritikaelmélete</i> .....	200
3. <i>A kritikáról forrásai</i> .....	204
3. 1. Kölcsey kritikaelméleti tanulmánya.....	204
3. 2. Engel dialógusa a kritikáról.....	206
<b>FÜGGELÉK (BERZSENYI DÁNIEL PUBLIKÁLATLAN, ILLETVE TÖREDÉKESEN MEGJELENT PRÓZAI MUNKÁI).....</b>	<b>208</b>
1. <i>[Dayka Titkos bújának és Kölcsey Jegyváltójának bírálat]</i> .....	209
2. <i>[Újítás és magasítás]</i> .....	213
3. <i>[Fordítás Friedrich Bouterwek Aesthetikájából]</i> .....	215
4. <i>[II. Antirecenzió]</i> .....	216

5. *[Esztétkai töredékek]* ..... 230

**A JELÖLETLEN BERZSENYI-IDÉZETEK KÉZIRATOS FORRÁSAI..... 239**

**IRODALOMJEGYZÉK..... 240**

## BEVEZETÉS

### 1. Előzmények és összefüggések

Berzsenyi Dániel mint elméletíró a legutóbbi időkig nem volt jelen a magyar irodalomtörténeti köztudatban. Ennek főbb okait vázlatosan a következőképpen adhatjuk meg:

1. Berzsenyi elméleti életműve nem lehetett része a XIX. század során kialakult magyar irodalomtörténeti kánonnak, alapvetően azért, mert az annak alapját jelentő, s a nemzet (Kölcsey kifejezésével) „kirekesztő”<sup>1</sup> felfogását alkalmazó irodalomértés<sup>2</sup> fogalmi rendszere összemérhetetlen Berzsenyiével. A kettőben megtalálható egyes fogalmak – bár alakilag megegyezhetnek – radikálisan eltérő jelentést hordoznak: ilyen például a „nemzetiség”, az „eredetiség” vagy az „ízlés” fogalma. Ebből következően Berzsenyi elméleti és kritikai művei leginkább csak értetlenséget váltottak ki részben már a kortársakból is (elég csak Kölcseynek az Élet és Literaturában megjelent reflexióit említeni), halála után pedig még inkább.

2. A XX. század fejlődéstörténeti elvű irodalom- és kritikátörténet-írása a Berzsenyi-életmű ily módon zárványban maradt, a fejlődéstől elszigetelődöttnek tekintett része iránt eleve nem tanúsít(hat)ott különösebb érdeklődést. Ha mégis foglalkozott Berzsenyi teoretikus munkáival, akkor legtöbbször e művek korszerűtlenségét, tehát jelentéktelenségét mutatta ki.

3. Berzsenyi elméletírói módszere folyamatos értetlenségre talált az utókorban, következetlennek vélték fejtegetéseit és fogalomhasználatát. Ez az értékelés azonban egy paradigmátikus tévedésen alapul, ugyanis a pozitívista tudományosság fogalmiságát és megismerési módszerét kéri számon Berzsenyin, holott az ő főbb műveinek sajátos aforisztikus előadásmódja ettől alapvetően eltérő antikarteziánus-urbánus ismeretelméleti megfontolásokon nyugszik.

---

<sup>1</sup> KÖLCSEY 1960, 504.

<sup>2</sup> Ezt S. Varga Pál „hagyományközösségi paradigmának” nevezi, ld. S. VARGA 2005, 14–15. A hagyományközösségi kánonról: S. VARGA 2005, 593–615.

A teoretikusi életmű e hagyományos értékelése megváltozott az utóbbi évtizedekben, miután a Berzsenyi-kutatás szemléleti fordulatot vett, és a kanonikus vizsgálódásokat szinkrón-történeti vizsgálódások<sup>3</sup> váltották fel. A sort Szegedy-Maszák Mihály *Poétai harmonistika*-tanulmánya<sup>4</sup> nyitotta, ezen kívül a legjelentősebb idevágó két mű Csetri Lajos<sup>5</sup> és Bécsy Ágnes<sup>6</sup> monográfiája. Az új aspektusból immár úgy látszik, hogy „[Berzsenyi] gondolkodói hagyatéka [...] lírikusi rangjához méltó”.<sup>7</sup>

A jelen disszertáció ehhez a szakirodalmi tendenciához kíván kapcsolódni, tehát történeti vizsgálatokat folytat, mégpedig a (leghatározottabban) Csetri Lajos által kijelölt keretekben, vagyis a német neohumanizmus esztétikájának aspektusából tanulmányozza Berzsenyi elméleti műveit. Mindez azt is jelenti, hogy jelen munka általános végkövetkeztetéseit tekintve nem nyújt újdonságot, hiszen mindazt, amit a teoretikus Berzsenyiről főbb vonalakban gondolok, előttem már megfogalmazta Csetri Lajos<sup>8</sup> és Bécsy Ágnes<sup>9</sup> is. Két vonatkozásban viszont új utakat török. Egyrészt elsőként vállalkozom arra, hogy konkrét, filológiai részletekbe menően megalapozott összefüggéseket keressek egyes – nagyrészt német nyelvű – neohumanista szellemű művek és Berzsenyi munkái között, másrészt az eddigieknél teljesebb, az összes ide tartozó szöveget átfogó képet adok a teoretikus Berzsenyi életművéről. E teljesebb képhez hozzátartoznak azok a kiadatlan vagy eddig csak részlegesen megjelent elméleti művek is, melyeknek szövegét a *Függelékben* közlöm, s melyek értelmezésére is most történik először kísérlet.

Tágabb irodalomtörténeti összefüggésben a disszertáció annak a feltevésnek az alátámasztásához kíván érveket szolgáltatni, hogy a XIX. század elején Magyarországon forgalomban volt az irodalomnak egy koherens előfeltevés-hálózattal bíró neohumanista fogalmi rendszere. Amit alátámasztani szándékozok, tulajdonképpen már nem is pusztá feltevés, mivel legutóbb Balogh Piroska rendkívüli méretű apparátust mozgósítva bizonyította, hogy Schedius Lajos, a pesti egyetem korában nagy hatású esztétikaprofesszora olyan életművet hozott létre, amely „jól illeszkedik” a (göttingai) neohumanista tudományos paradigmához.<sup>10</sup> E felismerés gyaníthatóan nem csekély hatással lesz irodalomtörténet-írásunkra, például azért, mert számos jelentős magyar irodalmár kapcsolódott Schediushoz

<sup>3</sup> A történeti és kanonikus vizsgálódás fogalmát Takáts József nyomán vezetem be. Ld. TAKÁTS 2003.

<sup>4</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974.

<sup>5</sup> CSETRI 1986.

<sup>6</sup> BÉCSY 2001.

<sup>7</sup> BÉCSY 2002, 128.

<sup>8</sup> CSETRI 1986, 376–390.

<sup>9</sup> BÉCSY 2001, 99–105.

tanítványi (vagy kvázi-tanítványi) minőségben – többek között Szemere Pál, Döbrentei Gábor és Vörösmarty Mihály. Mindenesetre a jelenleg folyó ez irányú kutatások (például Gere Zsolté Vörösmarty kapcsán) a XIX. század eleji magyar irodalom képének jelentős átrajzolását ígérnek, s a megváltozott Berzsenyi-kép majd ebben az átstrukturált nagyobb összképben nyeri el új helyét.

## 2. A dolgozat felosztásáról

A dolgozat két nagy részre tagolódik, az első 1820-ig, a második azt követően tárgyalja a neohumanista hagyomány hatását Berzsenyi elméleti műveire. Az 1820-as korszakhatár alapja Berzsenyinek ekkor írt soproni levele, amelyben bejelenti Kazinczynak, hogy bár eddig „Rájnis’ Kalauzán kívül sem Aesthetikát, sem Poetikát” soha nem olvasott, most olvas és „mosolyogva recenseálgatja” korábbi „tapogatásait”, vagyis majd három évvel korábbi *I. Antirecenzióját*.<sup>11</sup> Az antirecenzió átdolgozott változataiból kiderül, hogy milyen művekre utal itt, mivel azokban már hivatkozik Bouterwek, Jean Paul és Luden neohumanista esztétikáira. Ezek a munkák közvetítették Berzsenyi felé a schilleri „esztétikai állapot” felsőbbrendűségének eszméjét, s későbbi széptani, kritikai és kritikaelméleti írásai sokat köszönhetnek e műveknek terminológiai és módszertani tekintetben is. Mindez indokolja tehát, hogy 1820-nál egy választóvonalat húzzunk az életműben, azonban megjegyzendő, hogy ez a cezúra egyáltalán nem éles. 1820-tól Berzsenyinek nem változott meg a tájékozódási iránya, eszmélkedése azonos orientációjú maradt, csak egyre jobban elmélyült. Jelen disszertáció egyik fő célkitűzése éppen annak bizonyítása, hogy 1820 előtt és után Berzsenyi ugyanannak a neohumanista paradigmának a jegyében gondolkodott, csak az ezt közvetítő közeg változott meg időközben. Kezdetben populárfilozófiai művek jutottak el hozzá, s csak utóbb, 1820-tól kezdve forgatott „érett” neohumanista munkákat, a weimari klasszika és a koraromantika esztétikai és lételméleti nézeteit képviselő írásokat. (Így például Heinrich Luden jénai előadásainak egyetemi jegyzetét, amely a schellingi esztétika tömör összefoglalását adja.) Mindvégig változatlan maradt azonban Berzsenyi legfőbb célkitűzése, hogy saját magát, nemzetét és egyben a teljes emberi nemet ráébressze önnön lényegére, a „legfőbb emberiségre”: a humanitásra. Berzsenyi *A’ kritikáról* című tanulmányában úgy vélekedik a műalkotásokról (egy, a neohumanista Bildung-fogalom alapján alkotott terminust

<sup>10</sup> BALOGH 2005. (*A tudomány művészete: scientia humanitatis* című nagy alfejezetben.)

<sup>11</sup> Berzsenyi Dániel Kazinczy Ferencnek, Sopron, 1820. december 13., *KazLev*, XVII. 301.

használva), hogy az egyes mű mindig „csak része az emberképzet nagy művészetének avagy Philosophiájának”, s azzal kell „öszveillenie”. A neohumanizmus tág tudományfogalma megengedi, hogy ezt a megállapítást Berzsenyi elméleti munkáira is alkalmazzuk, s így joggal mondható, hogy teoretikusi életművének minden darabja az emberi kultúra legfőbb szempontjaival való összeillésre törekszik, s ilyen értelemben sajátos kifejeződése „az emberképzet’ Philosophiájának”.



**A NEOHUMANISTA HAGYOMÁNY RECEPCIÓJÁNAK ELSŐ FÁZISA:  
BERZSENYI ÉS A NÉMET POPULÁRFILOZÓFIA (1808–1820)**

## I. fejezet

### Neohumanista fogalmiság Berzsenyi néhány korai elméleti megnyilatkozásában

#### 1. Intuíció, szisztéma vagy valami más? (Vallomások a módszerről)

Annak, aki az elméletíró Berzsenyiről értekezik, elsőként azzal a kérdéssel kell szembenéznie, hogy valóban szó szerint *elméletíró*val van-e dolgunk, aki a jelenségek elvi összefüggéseit kutatja, vagy olyasvalakivel, aki írt ugyan terjedelmesebb kritikai, esztétikai stb. tárgyú prózai szövegeket, de ennek során nem teoretikus, hanem egyéb indítékok (például személyes sértettség, költői erének kiapadása) vezették, s így ezek a művek nem tekinthetők másnak, mint egy ösztönös elme fogalmi szinten értékelhetetlen produktumainak. A szakirodalom hagyományosan sokat foglalkozott ezzel a kérdéssel, s rendre úgy döntött, hogy az utóbbi eset forog fenn. Első nagy, reprezentatív életrajzának szerzője szerint Berzsenyi „az emberi művelődés folyamának, a haladás fokozatának távoli szemlélője” volt, „aki az elme alkotó munkájának senkitől és sehonnan nem kölcsönözhetett anyagot, hanem mindent önlelkéből kellett merítenie [...] Nem lévén rendszeres kiképeztetése, ha egy-egy kérdés megragadta figyelmét: elég volt neki a keze ügyébe eső, sokszor egészen útszéli adat, hogy arra aztán reá építse szemlélődése eredményeit”.<sup>12</sup> A Berzsenyi-kép átértékelésének igényével fellépő Kerényi Károly ugyanerre a következtetésre jut, csak az elítélő felhang változik nála elismerővé, amikor Berzsenyi esztétikája kapcsán „a költői lángelme nem kigondolt, hanem minden reálitásnál világosabban érzett, magvában primordiálisan egyszerű intuitív világképéről”<sup>13</sup> szól.

Ezek az értékelések azért sem hagyhatók figyelmen kívül, mert – úgy tűnik – Berzsenyi számos önvallomása hitelesíti az ösztönös, teóriátlan gondolkodó képét. Ilyen olvasható például az 1809. január 18-án Kazinczyhoz írt levélben:

azt bizonyosan tudom, hogy azon agy vázoktól, melyektől engem Uraságod féltetni látszik, már grammatista koromban tökéletesen szabad voltam, és soha sem a' Systemák hagymázza meg nem szédített, sem semmi előítélet fékje jászolra nem kötött. Ez nem ditsekedés, mert én úgy vélem, hogy ez minden közönséges

---

<sup>12</sup> VÁCZY 1895, 358–359.

<sup>13</sup> KERÉNYI K. 1940, 5.

józan észnek tulajdona, melly láthatárát és mívelet körét nem a' sillogismusok hang léptsőin, hanem egy belső elgondolásnak szempillantásain keresi, mellyek leg bizonyossabban nyitják ki az ép szem előtt mind azon titkokat, mellyeket Aristotelestől fogva láttak vagy ezután láthatnak. Ha én itt a' bizonyos álláspontot elmém első fel lobbanásában el nem találtam volna, nehezen mártottam volna ajakimat Aganippe tsepjeibe, mert az igazság és tudás' ösztöne én bennem sem volt munkátlan<sup>14</sup>

1811. június 5-én pedig így ír Berzsenyi Kazinczynak:

Te a' Theoria fáklyájával szoktál az igazságok' országába hágdosni, én pedig *csak a' mezítelen okosság' mécsénél bukdolódok, hol a' puszta szem néha a' Phantomot gazdag ideának, az ideának legkissebb elementumát rendelt systemának nézi.* Mi különböző úton járunk<sup>15</sup>

Ennek megfelelően egy másik levélben saját lelki fejlődését sem teória vezérelte, hanem valamiféle belső folyamatként ábrázolja Berzsenyi:

Egy olly Férjfiúnak serkentése, kinek itéletét úgy nézem, mint egy egész Nemzetnek szavát, le kötelez engem, hogy lelkemnek minden ereit öszve szedjem, és felvonjam, hogy mind azon tehetségeimnek, hajlatimnak titkosabb tsíráit, mellyet magamban sejtethet, fel keressem, ki fejtsen, elrendeljem, megneemesítsem és magasítsam, hogy azokkal az Esméreteknak ama fényesebb környékit, hol Póp felséges képe szerint Álpeseken Álpesek emelkednek, meg járhasam, s vizsgálódásom zákmányába [!] Hazám temjént, az Önnézés pedig élelmet találjon.<sup>16</sup>

Ezeket az idézeteket azonban nemcsak a rendszerszerű és intuitív gondolkodás ellentéte adta keretben lehet értelmezni, hanem lehetséges olyan kontextualizációjuk, mely szerint itt Berzsenyi e két megismerési fajtától egyaránt eltérő harmadik módozatról szól, amely a humanista hagyomány fogalmaival, a „képzéssel” (Bildung) és a „sensus communis”-szal írható le.

Gadamer meghatározásában a képzés (neo)humanista értelemben „a legszorosabban összetartozik a kultúra fogalmával, s elsősorban azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképezi”. Ugyanakkor van a fogalomnak egy transzcendentális jelentésárnyalata is, eszerint „már többet jelent, mint kultúrát [...] a képzés szó felfelé ívelő pályája inkább azt a régi misztikus tradíciót éleszti újra, amely szerint az

---

<sup>14</sup> *KazLev*, VI. 186–187.

<sup>15</sup> *KazLev*, VIII. 564.

<sup>16</sup> *KazLev*, VI. 148. (Berzsenyi Kazinczynak 1808. december 13-án.)

ember lelkében hordja Isten képét, melynek mintájára teremtetett, s melyet fel kell építenie magában”.<sup>17</sup>

Hogy Berzsenyinél valóban ez a kontextus a releváns, az a tipológiai hasonlóságon túl az utoljára idézett passzus közvetlen forrásának feltárásával is igazolható, amely viszont nyilvánvalóan erre a hagyományra épít. Az árulkodó nyom ez esetben a Pope-utalás, amelyet Berzsenyi aligha vett az eredetiből,<sup>18</sup> azonban sajátosan értelmezett idézet formájában megtalálható az általa forgatott *Philosoph für die Welt* populárfilozófiai folyóirat *Der Aetna* című darabjában.<sup>19</sup> Ez, a folyóirat tradíciójához híven allegorikus, levélformájú elbeszélés egy hegyi túra leírásába ágyazza tulajdonképpen mondandóját, mely szerint nem a testi örömek és nem is a hatalom, dicsőség stb. hajszolása jelentik az emberi élet célját a bölcs számára, hanem a „tudományok” és az „igazság megismerése”.<sup>20</sup> A csúcslátogatás az esszében az emberi törekvések eme célját, a magasabb szellemi régiókba való emelkedést példázza. Ez a cél azonban nem végcélt jelent, lévén a képzés (*Bildung*) itt megjelenő ideálja szerint „a képzés eredményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad. [...] A képzés, csakúgy, mint a természet, nem ismer önmagán kívül lévő célokat”.<sup>21</sup> Erre a felfogásra utal a Berzsenyi által átvett „Álpeseken Álpesek emelkednek” metafora, mely eredeti szöveggörnyezetében így hangzik:

itt [mármint a „szellemi” hegycsúcson] – Pope szép képe szerint – Álpeseken Álpesek emelkednek, s a vágyakozás soha nem lakik jól, hanem mindig új örömek táplálják, tüzelik, dagasztják<sup>22</sup>

Magát a képzés folyamatát az *Aetna* a következőképpen jellemzi:

<sup>17</sup> GADAMER 2003, 40–41.

<sup>18</sup> Alexander Pope *An Essay on Criticism* című költeményéből származik az „Álpeseken Álpesek emelkednek” metafora: „A little Learning is a dangerous Thing; / Drink deep, or taste not the Pierian Spring: / There shallow Draughts intoxicate the Brain, / And drinking largely sobers us again. / Fired at first Sight with what the Muse imparts, / In fearless Youth we tempt the Heights of Arts, / While from the bounded Level of our Mind, / Short Views we take, nor see the lengths behind, / But more advanced, behold with strange Surprise / New, distant Scenes of endless Science rise! / So pleased at first, the towring Alps we try, / Mount o’er the Vales, and seem to tread the Sky; / The Eternal Snows appear already past, / And the first Clouds and Mountains seem the last: / But those attain’d, we tremble to survey / The growing Labours of the lengthen’d Way, / The increasing Prospect tires our wandering Eyes, / Hills peep o’er Hills, and Alps on Alps arise!” (POPE, 37.)

<sup>19</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Der Aetna* = DPhfdW 2., 3–26.

<sup>20</sup> DPhfdW 2., 23.

<sup>21</sup> GADAMER 2003, 41.

<sup>22</sup> „hier, nach *Popens* schönem Bilde, sich Alpen über Alpen erheben, und die Begierde nie gesättigt, aber durch neue Freuden immer genährt, befeuert, geschwellt wird” (DPhfdW 2. 23.) Saját fordításom. A továbbiakban, ha külön nem adom meg a fordítót, mindig saját fordításomban közlöm az idgen nyelvű szövegeket.

Amennyiben bevégezett készségekkel születnénk, mint a mesterien munkálkodó rovarok, s nem pusztá hajlamokkal és képességekkel, akkor aligha örülhetnénk jobban jelesebb lelki erőinknek, mint például végtagjaink szabályszerű növéseinek. Ezeket az teszi számunkra értékessé, hogy szabad és nemes tevékenység révén emeltük meztelen és határozatlan hajlamainkat s képességeinket valódi erőkké és készségekké. [...]

Azonban az öröm legfőbb és legtisztább forrása ugyanezen törvény értelmében nem más, mint a magán az akaraton felismert tökéletesség, vagy – egy teljesen azonos jelentésű szóval – az erény.<sup>23</sup>

Amikor Berzsenyi arról beszél, hogy szándéka szerint „lelke minden ereit öszve szedi” és „felvonja”, valamint rejtett hajlamait „ki fejt”, „elrendeli”, „megnemesíti” és „magasítja” hazája és „Önnérvése” javára, akkor minden valószínűség szerint a fenti idézet értelmében gondolja el szellemi fejlődését.

A szisztematikus és a „józan ész” alapuló gondolkodás szembeállítását ugyancsak értelmezhető a humanista hagyomány alapján, a *sensus communis* fogalmának megfelelően. A fogalom Gadamer által rekonstruált összetevői közül jelen van itt a minden emberben eleven, a helyes és a közjó iránti érzékre („közönséges józan ész”) való hivatkozás, illetve a szophia és phronésisz ellentétének megfogalmazása.<sup>24</sup> Bár az utóbbi, Arisztotelészről származó fogalompár alkalmazása itt csak megszorításokkal lehetséges, lévén Berzsenyi nem az elméleti és a gyakorlati tudást állítja szembe egymással, hanem a „hagymázás”, rögeszmés, formai szabályokhoz mereven ragaszkodó, előítéletesen szisztematikus gondolkodást a tudás megszerzésének szabad, előítélet-mentes módjával. Ez utóbbi módszer pedig, mivel átfogó érvényű, nem egyszerűen ellenpontoszza a rendszerszerű gondolkodást, hanem egy magasabb szinten haladja meg. Tehát Berzsenyi nem a rendszertelen és elvszerűtlen gondolkodást kultiválja, hanem a mesterséges rendszert és elveket veti el a „közönséges józan ész” elveinek kedvéért.

Gyanítható, hogy Berzsenyi a *sensus communis* ilyesfajta értelmezését is populárfilozófiai forrásokból ismerte. A „józan észre” mint interszubjektív alapú végső referenciapontra való utalás a *Philosoph für die Welt* szövegeinek visszatérő gesztusa,<sup>25</sup> bár a folyóiratban elméletileg nincs kifejtve a kérdés.

---

<sup>23</sup> DPhdW 2, 23.

<sup>24</sup> v. ö. GADAMER 2003, 50–55.

<sup>25</sup> Például hozható az *Elisabeth Hill* allegorikus elbeszélése (DPhdW 2. 37–42.), amelyben egy asszony kiismerhetetlennek tűnő viselkedéséről a városka előítéletes gondolkodású intelligenciájával szemben egy józan ésszel bíró egyszerű vászonkereskedő mondja ki a helyes ítéletet.

## 2. A Religió-tanulmány

Berzsenyi első elméleti munkája, az 1813-as *A' Religiók' Eredete és Harmóniája*<sup>26</sup> köztudottan nagyrészt Volney *Les ruines* című művének részleges-kivonatos fordítása. A két mű összefüggéseit részletekbe menően áttekintette Horváth János tanulmánya,<sup>27</sup> ezért erről nem kell szólnom. Szempontunkból azonban különösen érdekes az a mozzanat, amelyben Berzsenyi eltér forrásától. Erről így ír Kazinczynak:

Wolneyt magát olvastam, 's ezzel is, a' historicumot kivévén, sokban ellenkezem, 's pedig a' legfőbbekben — az ember eredetében, az Istenről való ideában, és az első Religióban.<sup>28</sup>

Berzsenyi arra utal itt, hogy míg Volney az istenképzetet a tapasztalásból származtatja, addig ő elutasítja, hogy az emberi nem fejlődése külső, fizikai okokra volna visszavezethető. Ehelyett Berzsenyi princípiumként fogadja el az emberi természetnek a teremtés pillanatától kezdve lehetőségeiben adott és változatlan voltát. Így szerinte a vallás is egykorú az emberrel, lévén „az első ember az ő természetének eredeti tökéletes épségében lépett ki a' Teremtő kezéből”.<sup>29</sup> Az ember ezzel az eleve meglévő potenciállal örökösen rendelkezik, s ha a mindenkori körülmények nem akadályozzák, akkor szükségszerűen érvényre is juttatja azt:

[L]átjuk azt hogy minden teremtmény essentiájára nézve változhatatlan az embernek essentiája pedig az okosság 's következésképpen e' részben az volt az első ember, a' mi az utólsó fog lenni – egy gondolkodó okos teremtmény kiben mind azon tulajdonságok, mellyek az ő természetének, valóságának örökös bényegek, tellyes mértékben és eredeti épségben már megvoltak [...] ha megfontoljuk, hány ezer esztendőök óta és hány ezren munkálnak azon, hogy az emberi értelmet egészen el fojtsák, 's melly kevesen azon hogy azt világossítsák, csudálkozunk kell hogy minden emberi okosság a' föld' színéről el nem törültetett. De a' mint mondám az essentia változhatatlan 's csak a' külszin szenved.

Ha ezt a gondolatmenetet párhuzamba állítjuk azzal a fent idézett önvallomással, amelyben Berzsenyi saját tehetségeinek és hajlamainak „kifejtését” tűzi ki célul maga elé, akkor látható, hogy más-más szinten, de mindkét esetben a humanista képzés-eszmény, a belső folyamatként értett fejlődés ideálja érvényesül. Az itt használt „okosság” fogalom

<sup>26</sup> A tanulmányt *A pogány religiók Eredete és Harmóniája* címen is emlegeti a szakirodalom. A cím illetően megváltoztatását Berzsenyi 1813. december 25-i levelében javasolta Kazinczynak cenzurális okokból. (Ld. BERZSENYI 1994, 449.)

<sup>27</sup> HORVÁTH 1948.

<sup>28</sup> Levél Kazinczynak 1813. dec. 25. (*KazLev*, XI. 161.)

<sup>29</sup> A szöveget a kézirat alapján adom. A továbbiakban a kéziratból idézett Berzsenyi-szövegek forrását nem jelölöm lábjegyzetben. A kéziratok lelőhelyét a dolgozat végén található táblázat adja meg.

ugyanakkor szintén humanista konnotációkkal bír, lévén univerzális-interszubjektív érvényénél fogva a *sensus communis* fogalomkörébe sorolható.

Az eddigiek alapján látható: fennáll annak a lehetősége, hogy Berzsenyi bizonyos alapfogalmait a XVIII. században felújított humanista tradíció keretében értelmezzük. Ennek érdekében meg kell vizsgálni azt a közeget, amely a niklai költő gondolkodói önkarakterisztikájában megnyilvánuló neohumanista tartalmakat közvetítette, vagyis a populárfilozófiát. Ehhez a vizsgálathoz a legmegfelelőbb kiindulópontot Berzsenyinek a *Philosoph für die Welt* című populárfilozófiai folyóiratból készített fordítása kínálja.

## II. fejezet

### A' Pók hálója:

#### Berzsenyi prózafordítása és a német populárfilozófia

##### 1. Recepciótörténet

Berzsenyi Dániel *A' Pók. Egy Leánykának magános beszéde. Németből*<sup>30</sup> című 1815-ös fordításával (a továbbiakban: *Pók*) a szakirodalom ez idáig meglehetősen felületesen foglalkozott csupán, a puszta regisztráláson túl legföljebb néhány szavas értékelések születtek róla, de ezek is csak mintegy annak megindoklásaként, hogy miért nem érdemel figyelmet ez a munka.

Erdélyi János a *Pókot* először közlő 1842-es Döbrentei-féle kiadás<sup>31</sup> recenziójában annyit ír a műről, hogy „e fordítmánynak” a prózai dolgozatok között „semmi helye”, s azt a kiadónak „valami függelékbe kellett volna mellékelnie”.<sup>32</sup> Ehhez hasonló, ám radikálisabb álláspontra helyezkedett a Berzsenyi munkáit újra megjelentető Toldy Ferenc, aki immár teljesen elhagyta kiadásából a *Pókot*, ezt az indoklása szerint „jelentéktelen fordított darab[ot]”.<sup>33</sup>

Ezek az értékelések, úgy tűnik, a mű „fordítmány”-jellegének szólnak, s háttérükben a fordításnak az eredetihez viszonyított másodrangúságát valló doktrína tapintható. A kánonból való kiiktatásnak ez az indoka persze aligha tartható a mostani, történetibb látószögű szakirodalmi nézetnek megfelelően, eszerint ugyanis a munka megszületésének időszakában a fordítás rendelkezhetett mindazokkal a funkciókkal, amelyekkel a Toldy nevéhez is köthető irodalomértés<sup>34</sup> már csak egy eredeti művet ruházott fel.<sup>35</sup> Ezt az értelmezésbeli különbséget tükrözheti Döbrentei és Toldy kiadói gyakorlatának eltérése is.

Tekintve, hogy Berzsenyi a *Pókot* az Erdélyi Muzéumba szánta, érdemes megvizsgálni, hogy a folyóirat Döbrenteitől származó programadó tanulmánya, az *Eredetiség 's jutalom tétel* miként vélekedik a fordítások ügyéről. Innen az derül ki, hogy Döbrentei a fordítást

<sup>30</sup> A kézirat (OSZK Kt. Fond 113/69.) így szerepel a cím, több újabb kiadás elhagyja az alcímeket.

<sup>31</sup> *A' Pók. Egy leánykának magános beszéde. Németből. 1815: Küldve Döbrenteihez Erdélybe* = BERZSENYI 1842, 105–108.

<sup>32</sup> ERDÉLYI János, *Berzsenyi Dániel összes művei* [1847] = ERDÉLYI 1991, 140.

<sup>33</sup> TOLDY Ferenc, *Utószó Berzsenyi munkáihoz* = BERZSENYI 1864, II. köt., o. n.

<sup>34</sup> Ld. például HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete* = HORVÁTH 2005, 404–421.



történeti szükségszerűségnek tartja, olyan eszköznek, melynek segítségével az egyetemes emberi művelődés fősodrából Mátyás halála után elmaradt magyar kultúra alkalmassá tehető eredeti munkák kitermelésére, mégpedig a következő séma szerint: az idegen gondolatok követése „elveti” az öngondolkodás „szikráját”, amely azután „meggyújtja” az eredeti alkotót.<sup>36</sup> A nemzet szempontjának behozása a gondolatmenetbe érdekes kettősséget szül a fordítások megítélésének viszonylatában, Döbrentei ugyanis arra a következtetésre jut, hogy ami az univerzális célkitűzést aktuálisan legjobban megközelítő nemzetek szempontjából adott esetben már másolatnak minősül, az egy olyan hátramaradt kultúrán belül, mint a magyar, még betöltheti az eredeti funkcióját. Arról van szó, hogy a fejlődési hátrány felszámolásának időszakában szükségszerűen ugyanazokat a lépcsőfokokat kell megjárunk, amelyeken az előttünk haladó nemzetek kiválóságai már túl vannak:

Nehezebb már annak jelességre felemelkedni, ki akkor születik, mikor a' nagyobbak már éltek. Sok, vagy minden elvagyon előtte foglalva, 's neki azokon feljűl kellene menni. A' Genie mindenkor talál ugyan magának új útát, de az emberi karakternek külömbféle kimutatásai, ha már jól festve vagynak, a' későbbinek ugyan azokat lévén szükség festeni, hamar másolóvá leszen.<sup>37</sup>

A fordítás ezért – átmenetileg – bekerülhet az eredeti szerepkörébe:

a' jelesb fordítani kezdőknek neveik méltán fénylhetnek az eredeti Írók mellett, mert azok, szintűgy eredetiek lehettek volna, azon időben, mellyben ezek magokat azzá formálhatták<sup>38</sup>

Ezek a megfontolások érdekesek lehetnek a *Pók*nak mint fordításnak a megítélésével összefüggésben, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy Döbrentei 1842-es kiadása elvégzi a mű effajta egyenrangúsítását azzal, hogy egyszerűen besorolja Berzsenyi többi „folyóbeszéde” közé – kiváltva ezzel az időközben megváltozott eredetiségértelmezés jegyében megszólalók bírálatát.

Újabb – akárcsak Toldy – „jelentéktelen mű[ként]”<sup>39</sup> szerepelteti a *Pókot* Orosz László is kismonográfiájában, ám e bővebben ki nem fejtett leértékelő megjegyzéshez nem társítható olyan egyértelmű indoklás, mint a fenti esetben. A minősítés magyarázata valószínűleg abban a narratívában rejlik, amelybe ágyazva a *Pók* megemléződik Orosznál, s ez

<sup>35</sup> Erre vonatkozóan ld. FRIED 1998, különösen: 19–22. és 30.

<sup>36</sup> DÖBRENTÉI 1814, 148–149.

<sup>37</sup> DÖBRENTÉI 1814, 146–147.

<sup>38</sup> DÖBRENTÉI 1814, 149.

<sup>39</sup> OROSZ 1976, 191.

az 1810-es évek közepének sikertelen művészi útkereséseit, sorozatos alkotói kudarcait beszéli el:

Berzsenyi a drámaírást könnyebbnek hitte a líránál [...]. Kísérletének sikertelensége újra megtépázhatta önbizalmát. Belekezdett egy elbeszélésbe is, néhány sor után abbahagyta (*Tölcsányi Zsófi emlékezete*). Engeltől való fordítása, *A Pók*, jelentéktelen mű. Az *Erdélyi Múzeumot* megindító Döbrenteknek támogatását ígérte, de csak Dukai Takács Judit-hoz írt episztoláját küldte el közlésre.<sup>40</sup>

Figyelemre méltó, hogy Onder Csaba is egy ilyesfajta történet keretébe illesztve tesz említést a *Pókról*:

Berzsenyi [...] új költői magatartást vett föl, és írói próbálkozásainak is új formát keresett. Drámaírással próbálkozott (*Kupa támadása*), prózát írt (*Tölcsányi Zsófi emlékezete*), fordított (*A pók*), vallástörténeti tanulmány írásába kezdett (*A pogány religiók eredete*), de valójában minden új műfaji kísérlete kudarcba fulladt.<sup>41</sup>

Ezek az elbeszélések két ponton válnak kétségesé. Egyfelől tárgyi tévedést tartalmaznak, ugyanis *Tölcsányi Zsófi emlékezete* című Berzsenyi-mű nem létezik, azt csak a túlbuzgó filológia állította elő.<sup>42</sup> De az alkalmazott példaanyag további elemeinek is kétséges a megadott szempontnak megfelelő összeállása. Kérdéses ugyanis, hogy mennyire jogos a *Pókot* magától értetődően a kudarcos Berzsenyi-művek sorába helyezni, hiszen míg a *Religió-tanulmány* és *A somogyi Kupa* esetében lehet érvelni emellett, lévén mindkettő befejezetlen munka – szerzőjük saját bevallása szerint az elsőt cenzurális okokból, a másodikat a téma nehézsége miatt hagyta félbe<sup>43</sup> –, addig Berzsenyi a *Pókot* késznek tekinthette, hiszen Wesselényin keresztül eljuttatta publikálásra az Erdélyi Múzeumnak (igaz ugyan, hogy a mű végül nem jelent meg).

<sup>40</sup> OROSZ 1976, 191.

<sup>41</sup> BERZSENYI 1998, 9.

<sup>42</sup> A Berzsenyi-kiadásokban ezzel a címmel jelölt, ám valójában cím nélküli autográf szöveg a Dukai Takács Judit-hoz 1814. július 5-én írt levél fogalmazványának hátlapján olvasható (OSZK Levelestár). Merényi Oszkár közölte Dukai Takács Judit *Tölcsányi Csánky Zsófia sírhalmánál* című versét (BERZSENYI 1979, 743–744.), amely oly nagy mértékű hasonlóságban van a szóban forgó szöveggel, hogy adódik a feltételezés: Berzsenyi ezt a verset írta le, s az eredetitől való eltérések az ő javításai. Hasonlóképpen javítgatta másik ifjú pályatársa, Horváth Elek egyes verssorait is a lapszálon. (v. ö. Horváth Elek levele Berzsenyi Dánielhez 1815. szept. 13-án, MTAK Kt. M.I.L. 4-r. 31.)

<sup>43</sup> Ld. Berzsenyi Kazinczyhoz írt leveleit 1815. dec. 3-án és 1816. febr. 8-án. (*KazLev* XIII. 307. és 472.)

## 2. A fordítás eredetije

Ahogy azt Merényi Oszkár már kiderítette, a *Pók* eredetije (*Die Spinne: Ein Selbstgespräch*) a Johann Jakob Engel szerkesztette *Der Philosoph für die Welt* című populárfilozófiai folyóiratban olvasható.<sup>44</sup> A gyűjteményről első megközelítésben annyi mondható, hogy különféle irodalmi és filozófiai témák esszéisztikus feldolgozását nyújtja, közérthető megfogalmazásban, legtöbbször dialógus- vagy levélformában előadva. Három kötete először 1775-ben, 1777-ben és 1800-ban látott napvilágot, majd még többször megjelent, ezúttal az Engel írásait tartalmazó összkiadás első két részébe elosztva. A gyűjtemény írásait az *Engel's Werke*-béli összeállításban Engel mellett Christian Garve, Johann August Eberhard, Moses Mendelssohn és David Friedländer jegyezték.<sup>45</sup> A *Spinne* elsőként a gyűjtemény 1800-ban kijött harmadik darabjában szerepelt.

A *Spinne* szerzőjének neve nincs feltüntetve, így logikusnak tűnik, hogy magának Engelnek, a folyóirat szerkesztőjének tollából származzanak a munkák.<sup>46</sup> A szöveg ugyanakkor műfajilag és eszmeileg is köthető a *Philosoph für die Welt* arculatát meghatározó másik populárfilozófushoz, Christian Garvéhoz. Ennek oka az, hogy a *Spinne* (Berzsenyi fordításából kimaradt) első bekezdése<sup>47</sup> Garve egyik korábban ugyanitt megjelent közleményére, a *Weihnachtsgeschenken*<sup>48</sup> visszaulva vázolja fel a „leányka magános beszédének” fiktív alapszituációját. E kezdő sorok szerint ugyanis a jegyzetfüzet, amelyben a *Spinne* olvasható, egy leánykáé, aki apjától kapta karácsonyi ajándékba, s a leányka a beleírtakkal „az apa jóslatát teljesíti”, miszerint „az idegen gondolatok ismétlése saját meglátásokra fogja ösztönözni”.<sup>49</sup> Ugyanitt lapalji jegyzet igazít el Garve *Weihnachtsgeschenk* című írásához, amely viszont – mint ott kiderül – az apának ugyanezen füzet első lapjain olvasható bejegyzését tartalmazza arról, hogy gyermeke milyen módszertani

<sup>44</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Die Spinne: Ein Selbstgespräch* = DPhfW 2., 136–144. A német szöveg megjelent: MERÉNYI 1938, 228–235.

<sup>45</sup> Az 1777-es kötet tartalmazott egy közleményt Kanttól is (*Von den verschiedenen Racen der Menschen*), ez azonban az 1802-es *Engel's Werke*-ben, amelynek szövegére az alábbiakban támaszkodni fogok, már nem szerepel. Kantnak a szerzői gárdából való kikerülése szimptomatikusnak tekinthető a közte és a populárfilozófusok közt körvonalazódott elvi ellentét fényében, amelyről az alábbiakban lesz szó.

<sup>46</sup> Az általam forgatott Engel-szakirodalom ezt az elvet követi. Maga a téma egyébként nem áll messze a folyóirat egy másik munkatársától, Moses Mendelssohntól sem, aki recenziót írt Reimarushoz ugyanarról a művéről, amelyet a *Spinne* is kommentál. (MENDELSSOHN 1760.)

<sup>47</sup> Ez így hangzik: „Das junge Frauenzimmer, dem ihr Vater vor mehreren Jahren ein Buch voll leerer Blätter als Weihnachtsgeschenk verehrte, hat dieß Geschenk nicht unbenutzt und die Blätter nicht unbeschrieben gelassen. Hier ist, durch ihre erbethene gütige Mittheilung, was sie, nach Lesung der vortreflichen Schrift von Reimarush über die Triebe der Thiere, auf das Papier geworfen. Man wird die Vorhersagung des Vaters erfüllt finden, daß die Wiederholung fremder Gedanken sie zu eignen veranlassen würde.” (DPhfW 2., 136.)

<sup>48</sup> Christian GARVE, *Das Weihnachtsgeschenk* = DPhfW 1., 150–153.

<sup>49</sup> DPhfW 2., 136.

elveket követve töltse meg a további oldalakat. Maga a *Spinne* tehát – a leányka által beírt szöveg – az ott ismertetett elvek gyakorlati megvalósítására tett kísérlet.

Az elbeszélés fiktív keretétől eltekintve mindez azt jelenti, hogy a *Spinne* megjelenésének közege, a *Philosoph für die Welt* kontextusában mindenekelőtt egy tudatos műfaji–módszertani kísérletet valósít meg. Ennek megfelelően az alábbiakban elsőként a szöveg műfaji kérdéseit fogom tárgyalni. Tekintettel arra, hogy egy szöveg műfajiságának megállapítása valamiféle rendszertani besorolást jelent, a *Spinne* helyének kijelöléséhez is az aktuális körülvevő struktúrát kell letapogatnom.

## **2. 1. A műfaj kérdése**

### **2. 1. 1. A Karácsonyi ajándék**

Lássuk tehát először azt a szöveget, amelyik a *Spinne* első bekezdésében olvashatók szerint „beteljesedett jóslatként” viszonyul a leányka írói szándékához.

A *Weihnachtsgeschenk* olyan didaktikus eszmefuttatást tartalmaz, amely – hasonlóan a *Philosoph für die Welt* szinte mindegyik darabjához – kifejezetten köznapi alaphelyzetből indul el, hogy azután a prózai szituációt elvont tartalmat közlő példázattá fejlessze egy esszéisztikus gondolatmenet során. A szituáció ezúttal az apa bejegyzése a lányának ajándékozott jegyzetfüzetbe, a tartalom pedig, a füzet használatára adott útmutató apropóján, ismeretelméleti érdekű okfejtés. Az itt leírtak a következőképpen foglalhatók össze:

A gondolatmenet fő célja tanácsadás az „eredeti gondolkodás” elsajátításának mikéntjéről. Ennek elérése hosszas folyamat eredménye, melynek a nyelv megtanulásával kell kezdődnie. A beszéd, illetve az írás tette ugyanis lehetővé az ember számára, hogy gondolkodni tudjon, s e kettőn keresztül vezet az „okosodás” egyetlen útja mind az emberi nem, mind az egyén számára.

Az így kialakult gondolkodó lelket az apa olyan festőhöz hasonlítja, aki vagy „természet utáni” eredetit fest, vagy másolatokat készít jó eredetiktől. Azaz szerinte az ember kétféleképpen szerzi ismereteit: saját érzésekből, megfigyelésekből, következtetésekből avagy tanulás és olvasmányok révén. Csakhogy ez a két fázis nem válik szét élesen, sőt feltételezi egymást:

Minden azon múlik, hogy azt az eredményt, amire mások a tapasztalatuk alapján hosszabb-rövidebb következtetési sor révén jutottak, – merthogy végső soron minden tapasztalatokra vezethető vissza – úgy tekintsük, mintha a saját tapasztalatunkból lenne elvonva. Még mielőtt magunk gondolkodnánk, először valaki más gondolkodásának követését kell megtanulnunk.<sup>50</sup>

A leánykának is így kell cselekednie ahhoz, hogy „olvasóból íróvá” váljék, s a füzet, amelyet az apa neki adott, ennek a gyakorlásnak az eszköze. Az apa szövege arra buzdítja gyermekét, hogy kísérelje meg pár szóba sűríteni, a kifejezés esetlegességeitől megtisztítva kivonatolni mások munkáinak lényegi mondanivalóját. Ha ez sikerült, az idegen gondolatokból hamarosan kifejlesztheti a sajátjait is, ugyanis „az eszmék egymást lobbantják fel, mint az elektromos sziporkák”, s „ha a lélek már munkában és mozgásban van, ha már kézben tartja a gondolkodás fonálát, akkor gyorsan áttér mások fogalmainak utánzásáról a sajátjai létrehozására”.<sup>51</sup>

Ennek a módszernek sikeres alkalmazása a *Spinne*, amint azt bevezető bekezdése állítja. Itt ugyanis az olvasható, hogy beteljesült az apa jóslata, s a leánykát „az idegen gondolatok ismételése saját meglátásokra készítette”, miközben az előírásnak megfelelően feldolgozta „Reimarusnak az állatok ösztöneiről szóló művét”.

### 2. 1. 2. A gondolkodás szókratészi módszere

Annak az öngondolkodást elősegítő hermeneutikai módszernek a leírását, amelyet a *Weihnachtsgeschenk* egy fikciós esszéisztikus narratívába ágyazottan ismertet, megtaláljuk Garve és Engel más műfajú szövegeiben is, így például az utóbbi egyik pedagógiai tervezetében, mely a *Kísérlet a logika módszerének platóni dialógusokból való kifejlesztésére* címet viseli.<sup>52</sup> A Nagy Frigyes államminiszterének címzett javaslatban Engel a közoktatásban követett pedagógiai metódus reformját sürgeti annak érdekében, hogy a tanárok ne pusztán ismereteket közöljenek, hanem tanítsák meg gondolkodni is tanítványaikat.

Vonatkozó mondandóját Engel egy szembeállításal kezdi, kijelentve, hogy ha logikát (*Vernunftlehre*) kellene tanítania, akkor azt szívesebben tenné platóni dialógusok alapján,

<sup>50</sup> DPhfW 1., 152.

<sup>51</sup> DPhfW, 1., 153.

<sup>52</sup> Johann Jakob ENGEL, *Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln: An Se. Excellenz den königl. Staatsminister Freiherrn von Zedlitz* = ENGEL 1807, 3–124. Engel tanítási módszeréről ld. még: Alexander KOŠENINA, *Johann Jakob Engels sokratészi Lehrmethode am Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin (1776–1787)* = KOŠENINA 2005, 189–205.

mint Arisztotelész *Organon*jából. Választását az említett művekben alkalmazott előadásmód különbségével magyarázza, szerinte ugyanis „a tanítványok többet gyakorolják magasabb értelmi erőiket, ha ők maguk absztrahálják a fogalmakat, s a tanár irányítása mellett mintegy maguknak kell feltalálniuk a tudományokat”,<sup>53</sup> amely eljárást szerinte Platón dialógusai valósítják meg. Ezért Engel a platóni dialógusok elemzésének, illetve magának a platóni módszernek a közoktatásban való bevezetését javasolja.<sup>54</sup> A módszer részletes működését Engel a *Menón* dialógus elemzésén keresztül szemlélteti. Maga az eljárás két részből áll, először a szöveg tárgyi feldolgozása történik meg:

Az első, amit a tanárnak és a tanítványoknak tenniük kell, a dialógus kurzórikus olvasása. Ennek során elmarad a nyelvtani elemzés, viszont a tanítványok részesülnek a szükséges (és lehetőleg rövidre fogott) filozófiatörténeti stb. magyarázatokban. [...] A kurzórikus olvasás befejezése után a tanár áttekinti a tanítványokkal együtt az egész szöveget, meghatározza a vizsgálat fő tárgyát, megrajzolja számukra az utat a keresett célhoz [...] annak érdekében, hogy a tanulók mindenütt feltalálják magukat és számot tudjanak adni arról a viszonyról, amely az egyes részeket a vizsgálat egészéhez köti.<sup>55</sup>

Azonban a dialógus tökéletes tartalmi megértése csak az első lépés, Engel hermeneutikai módszerének végső célja a gondolkodás alapfogalmainak tisztázása. Tisztázás olyan értelemben, hogy az elemzés során – a szókratészi anamnészis,<sup>56</sup> az ideára való visszaemlékezés példája szerint – a tanítványok tudatában eleve meglévő, ám még zavaros fogalmak tisztázódnak:

Ezeknek az előadásoknak a célja az, hogy a gondolkodás szabályainak önökben homályosan már meglévő ismeretét, amelyet önök – természetes tehetségük és neveltetésük eltéréseinek megfelelően – többé vagy kevésbé könnyedén képesek felhasználni, tudatos ismeretté változtassuk [...] Nem csupán azt akarom önöknek tanítani, amit mások önök előtt már feltaláltak; kérdezni és újra csak kérdezni akarom önöket, [...] egészen addig, amíg önök újból fel nem találják ugyanazt. Röviden, mindent meg fogok tenni, hogy az önök közt található minden egyes Menónból olyan embert faragjak, mint Szókratész.<sup>57</sup>

Engel értekezése már magában hordozza a gondolkodási módszerek rendszerezésének csíráját azzal, hogy szembeállítja egymással az arisztotelészi és platóni metódust. E fogalmi

<sup>53</sup> ENGEL 1807, 5.

<sup>54</sup> ENGEL 1807, 121–123.

<sup>55</sup> ENGEL 1807, 6–7.

<sup>56</sup> vö. PLATÓN, *Menón* = PLATÓN 1984, 673.

<sup>57</sup> ENGEL 1807, 20–21.

ellentét részletes kifejtésére azonban barátja, Garve vállalkozott *Néhány megfigyelés a gondolkodás módjáról*<sup>58</sup> című írásában.

Garve munkája a gondolkodás, vagy ahogyan még emlegeti: a „meditáció” két fő fajtáját különbözteti meg: az egyik a „szisztematikus” módszer avagy a „tanítás módszere”, a másik a „kitalálás” (Erfindung) vagy „szókratészi módszer”.

Szisztematikus módszeren deduktív eljárást ért, mely az elmélettel kezd, általános és elvont tételekből indul ki, hogy azután jusson csak el a konkrét, egyedi „tényekhez”. Ez az eljárás szerint kiválóan alkalmas rá, hogy egy tudatlant megtanítsunk valamely „már feltalált és elrendezett tudományra”.<sup>59</sup> Ezzel szemben a dialogikus szókratészi módszer az egyedi tényekkel kezd és általános igazságokra következtet belőlük: ez az „önállóan gondolkodó” vagy „eszme-feltaláló” természetes módszere.<sup>60</sup>

Garve mindvégig a szisztematikus gondolkodási mód másodlagos jellegét hangsúlyozza. Hasonlataiban a szisztematikus gondolkodás olyan, mint egy mesterséges gépezet összeszerelése már meglévő alkatrészekből, illetve mint utazás egy már ismert országon át, meghatározott cél irányába.<sup>61</sup> vagyis egy megelőző, kreatív-felfedező fázis eredményeinek rendszerezése, hasznosítása. Ezt az elsődleges megfigyelői munkát végzi el az empirikus-induktív módszerű szókratészi gondolkodó. De az ő tevékenysége sem marad meg egymástól elszigetelt jelenségek regisztrálásánál: az egyes tényeket „példaként használja, hogy fogalmakat vonjon el belőlük, vagy jelenségként, melynek magyarázatára hipotézist próbál felállítani”<sup>62</sup>, és:

Így emelkedik egyik feltételezése igazolásától a másikig, az egyik kimondott majd kiküszöbölt kételytől a másikig, míg végül az egész anyagra fényt derít és olyan állításokhoz jut, amelyek teljesen érthetők, megoldanak minden nehézséget és magukban egyesítik a valóság minden alapját.<sup>63</sup>

Garve a gondolkodási változatok didaktikai hasznát Engellel azonosan ítéli meg: ő is a platóni dialógusokban megjelenő szókratészi előadói módszert helyesli, mint amely önálló gondolkodásra nevel – szemben a szisztematikus eljárással, melynek keretében az író csupán közli az olvasóval a maga igazságait.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Christian GARVE, *Einige Beobachtungen über die Kunst zu Denken* [1796] = GARVE 1802, II. 245–430.

<sup>59</sup> GARVE 1802, 332–333.

<sup>60</sup> GARVE 1802, 345.

<sup>61</sup> GARVE 1802, 337.

<sup>62</sup> GARVE 1802, 342.

<sup>63</sup> GARVE 1802, 342.

<sup>64</sup> GARVE 1802, 342.

Nyilvánvaló Garve gondolkodás-rendszertanának egybecsengése a *Weihnachtsgeschenk*ben szintén általa ismertetett metodikával, hiszen a *Spinne*-vel megvalósított kifejtési mód besorolható a szókratészi gondolkodás egyik alfajának, a „kommentáló módszernek” kategóriájába. Ez az eljárás, ha helyesen alkalmazzuk – nem elégedve meg a nyelvezet vizsgálatával vagy az egyes szavak jelentésének megtalálásával – Garve szerint így fest:

Az értelmező az író helyébe helyezi magát, tüzénél meggyújtja a sajátját, és közösen gondolkodik vele. Ezáltal nemcsak az egyes gondolatok értelmébe fog mélyebben behatolni – mivelhogy mintegy újólal kitalálja őket – hanem jobban átlátja az egész összefüggését is.<sup>65</sup>

A magát ily módon pozicionált értelmező megkísérli a szerző tételeinek igazolását, felülbírálatát, illetve cáfolását, s így végül

olyan tényekhez és okokhoz fog eljutni, melyekre a szerző nem gondolt, s valódi újdonságot tanítanak meg nekünk.<sup>66</sup>

### 2. 1. 3. A *Spinne* műfaja a *Philosoph für die Welt* kontextusában

A *Philosoph für die Welt* 1802-es kiadásában szereplő 38 szöveget áttekintve megfigyelhető, hogy a tematikai változatosság ellenére az esszéyszerű közlemények felépítése ugyanazt a szókratészi módszerből eredő rendezőelvet követi. Mindegyik darab egyetlen filozófiai vagy irodalmi téma<sup>67</sup> dialogikus vagy dialógusjellegű feldolgozása, s a tárgyalásra mindig egyfajta felfelé ívelés jellemző, Garve–Szókratész követelményének megfelelően „játékosan kezdődik” és „tanulságosan végződik”, „a köznapi élet dolgaiból indul ki, az érzékek és a képzelet tárgyaiból, s a bölcsességhez, [...] az ész és az értelem tárgyaihoz jut el”.<sup>68</sup> Ez a kifejtésmód azzal is jár, hogy az egyes esszék elején felvázolt köznapi élethelyzet (társasági beszélgetés, hegyi túra, karácsonyi ajándékozás stb.) a szöveg végére allegorikus-általános értelmet nyer.

<sup>65</sup> GARVE 1802, 390–391.

<sup>66</sup> GARVE 1802, 392.

<sup>67</sup> Például: a metafizikus olvasmányok kára (*Das Zaubermahl*), az emberi tudás határai (*Eine Standrede*), a halál szükségzerűsége (*Über den Tod*), az előítéllettől mentes, józan gondolkodás haszna (*Elisabeth Hill*), Levelek az *Emilia Galottiról*, az *Ifjú Werther szenvedéseiről* stb.

<sup>68</sup> GARVE 1802, 349–350.



Az adott téma kifejtése általában a szókratészi alaphelyzet keretében történik, vagyis két – ritkábban több – figura eszmecseréjének lehetünk tanúi, akik közül az egyik Szókratészként vezeti a diskurzust a konkrét megfigyelésektől az elvont tanulság irányába, reflektálva a tanítvány szerepét vivő partnere nézeteire, illetve ellenvetéseire. Ez az alapképlet különféle fiktív szituációkat alkalmazva valósul meg. A platóni mintához leginkább az a variáció hasonlít, amelyben a szereplők ténylegesen közvetlen párbeszédet folytatnak egymással: 14 ilyen dialógus található a gyűjteményben. A szövegek ehhez hasonló méretű csoportját (15 db) alkotják a levelek. A dialogikus szituáció itt többféleképpen is létrejöhet, vagy úgy, hogy a levélíró felidézi partnere nézeteit és reagál rájuk (mint Bayle és Shaftesbury levélváltásában), vagy úgy, hogy a címzett csak forma szerint egy személy, valójában az illető művének szókratészi kommentárjával van dolgunk (ilyen a *Brief an Herrn Dutens*).

A dialogikus esszé műfaji eszményét figyelembe véve ellentmondásnak tűnhet, hogy a gyűjteményben monológok is találhatók (5 db), vagyis olyan filozófiai elmélkedések, amelyeknek csak egyetlen fiktív előadója van. Szempontunkból különösen problematikus a kérdés, hiszen a *Spinne* alcíme („Ein Selbstgespräch” / „magános beszéd”) szerint is monológ. Hogy ez a szöveg műfajilag mégis illeszkedik a többi közé, sőt kiemelt, a műfaji eszményt képviselő műnek tekinthető, az a „filozófiai monológ” sajátos engeli értelmezéséből fakad. Engel egyik elméleti reflexiója ugyanis világossá teszi, hogy az önálló műfajként azonosított „philosophisches Selbstgespräch” valójában dialogikus előadást jelent, sajátos formában.<sup>69</sup> A műfajról a következő meghatározást kapjuk:

A művek új, mind a filozófiai történettől, mind a filozófiai *dialógustól* eltérő fajtájáról van szó, amely mindazonáltal bizonyos mértékben magára ölti az utóbbi természetét. Itt ugyanis a filozófus mintegy több személyre osztja magát, hol a saját, hol valaki más szerepét játssza, és – hogy úgy mondjam – megjegyzéseket tesz a másik lelkéből, amelyeket azután a sajátjából válaszol meg.<sup>70</sup>

A továbbiakban Engel a filozófiai monológot felruházza mindazokkal az előnyös tulajdonságokkal, amelyekkel – mint fentebb láttuk – a szókratészi előadás rendelkezik:

[A filozófiai monológok] emelkedettebb és nemesebb természetűek, mint az értekezések. [...] Az értekezésben, amely csak a vizsgálódás történetének legfontosabb végeredményeit közli, egyre inkább a

<sup>69</sup> A német „Selbstgespräch” kifejezés önmagában is utal a dialogikusságra, hiszen szó szerint ‘önmagával folytatott beszélgetést’ jelent. Fordításban a ‘monológ’ ezt az árnyalatot nem adja vissza.

<sup>70</sup> Johann Jakob ENGEL, *Fragmente über Handlung, Gespräch und Erzählung* [1774] = ENGEL 1803, 87–207., i. h.: 135. (A mű korabeli magyar fordítása: KÖLCSEY Ferenc, [*Engel esztétikai töredékei*] = KÖLCSEY 2003, 64–105.)

befejezett épületet látjuk, nem az építkezés eltervezését és kivitelezését. Mindez azonban látható a filozófiai monológoknak nevezett előadásmód esetében. [...] Az író úgy tesz, mintha nem tudna hallgatóiról és maga sem döntötte volna el, mit szeretne előadni; mintegy bezárkózik kabinetjébe és elkezd hangosan gondolkodni, miközben mi, olvasók, észrevétlen az ajtajához lopódzunk és hallgatózunk. [...] Ez a módszer belénk csepegteti a vizsgálódás szellemét; gondolkodásra indítja a fejet és képessé tesz arra, hogy más témákat ugyanolyan szerencsésen dolgozzunk fel, mint az író a sajátját. Ez az óriási előny – amely egyaránt jellemzője a monológnak és a valódi filozófiai dialógusnak – teszi a szókratikusok műveit az ókor megbecsülhetetlen emlékeivé.<sup>71</sup>

A filozófiai monológ továbbá Engel szerint azért hasonlít különösen a platóni dialógushoz, mert arra sem a szereplők drámai műveknél megszokott együttműködése jellemző, hanem az, hogy „általában a főszereplő [Szókratész] ügyessége és fáradozása révén találják meg a keresett igazságot”.<sup>72</sup>

Az eddigieken kívül a *Philosoph für die Welt* négy olyan szöveget tartalmaz, amely nem utalható a bemutatott szövegfajták egyikébe sem és külalakilag sehogyan sem minősíthető dialógusnak. Ezeknél viszont vagy a narráció jelenít meg valamiféle polemikus helyzetet (mint például a *Die Curmethoden* esetében), vagy szövegközi párbeszéd zajlik, úgy, hogy az elbeszélés rejtett metatextuális viszonyt takar (így kapcsolódik a *Die Wissenschaften* Platón *Prótagorasz*-dialógusához).

A *Philosoph für die Welt* szövegeinek közös eleme tehát, hogy kommunikatív szituáció keretében foglalkoznak egy konkrét problémával. Céljuk ezzel kettős. Egyrészt megismertetnek az olvasóval egy sor, valamilyen alapvető filozófiai problémára vonatkozó és a beszélgetőtársak józan belátása alapján hitelesnek tekinthető megállapítást. Másrészt pedig azzal, hogy az olvasó – a dialogikus forma és az induktív kifejtés révén – maga is mintegy a beszélgetés részesévé válik, illetve hogy nem mondatik ki olyan végső zárlat vagy konklúzió, amely elvágna a további egyéni tapasztalatgyűjtés és gondolkodás útját, ezek a szövegek magának a kommunikációnak a fenntartását, illetve ösztönzését is intencionálják.

#### 2. 1. 4. A *Spinne* mint Reimarus-kommentár

A *Spinne* (Berzsenyi-féle fordításából kimaradt) első bekezdése értesít róla, hogy a szöveget író leánykát Reimarus *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere...* című

<sup>71</sup> ENGEL 1803, 135–138.

<sup>72</sup> ENGEL 1803, 141.

művéből vett gondolatok „ismétlése” készítette az itt rögzített saját meglátásokra.<sup>73</sup> Az így kijelölt vonatkozásban tehát a *Spinne* egy, a Reimarus által felvetett problémák kapcsán elindult asszociatív gondolatmenetnek, s így az *Allgemeine Betrachtungen* szókratészi értelemben vett kommentárjának tekinthető. Hogy a szöveget ebbéli funkciójában rekonstruálhassuk, először sorra kell vennünk Reimarus szempontunkból lényeges fő tételeit.

Reimarus műve, mint alcíme is mutatja, „a világ, a teremtető és önmagunk összefüggésének megismeréséről” szól, vagyis az állati ösztönök témáját egy tágabb horizont előtt tárgyalja, tétje lényegében a létezők láncolatának leírása, s az ember benne elfoglalt helyének megadása. E téma vonatkozásában Reimarus két markáns álláspont között látszik köztes helyet elfoglalni. Egyfelől – Descartes-tal vitázva – elveti azt a nézetet, hogy „az állatok minden cselekvését a pusztá mechanizmusból lehetne magyarázni, anélkül, hogy lelket, életet, érzést vagy képzeletet tulajdoníthatnánk nekik”, vagyis hogy az állatok nem mások, mint „élettelen gépek”.<sup>74</sup> Másfelől azt az elképzelést sem osztja, amely nem minőségi, hanem csupán mennyiségi, graduális különbséget lát az állati és emberi lelki erők között. Szerinte „nem állítható, hogy az állatok lelki erői csak fokozatnyi eltérésben lennének a mieinkhez képest”,<sup>75</sup> hiszen nem rendelkeznek például ésszel (*Vernunft*), sem ennek bármilyen fokával, csupán „alacsony lelki erőkkel, amelyek a jelenről és a múltról csak pontatlan és zavaros képzeteket nyújthatnak”.<sup>76</sup> Reimarus tehát lelket tulajdonít ugyan az állatoknak, de tagadja, hogy az pusztán kvantitatíve térne el az emberétől. Ugyanakkor az ösztönvilág terén lát analógiát is a két szféra között, megállapítva, hogy „a mi velünk született képességeink egészen közeli hasonlóságot mutatnak az állatokéival”.<sup>77</sup>

Vagyis megállapíthatjuk, hogy Reimarus műve nem haladja meg a hagyományos dichotomikus szemléletet és nem hidalja át a szakadékot, amely a gépként működő állatot és a szellem által meghatározott embert elválasztja, annak ellenére, hogy „távoli hasonlóságot” és „analógiát” lát a bennük munkáló erők között. Ember és állat kategoriális különbsége annak ellenére fennmarad, hogy Reimarus az élőlények összefüggő láncolatának tagjaiként ábrázolja őket.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> DPhdW 2., 136.

<sup>74</sup> REIMARUS 1773, 211.

<sup>75</sup> REIMARUS 1773, 275.

<sup>76</sup> REIMARUS 1773, 368.

<sup>77</sup> REIMARUS 1773, 458.

<sup>78</sup> A reimarusi álláspont ezen kettősségét domborítja ki Wolfgang Pross részletes kommentárja is az *Allgemeine Betrachtungen*-ről Herder-kiadásának jegyzetanyagában: HERDER 2002, Kommentarband, 213–221.

A leányka *Spinne*-béli monológja az *Allgemeine Betrachtungen* által folytatott diskurzushoz kapcsolódik, s valójában Reimarus szövegével való párbeszédnek tekintendő. Gondolatmenete a következőképpen rekonstruálható.<sup>79</sup>

A hálót szövögető pókot megfigyelő és e tevékenység mozgatórugójára kíváncsi leányka első megállapításai összhangban állnak Reimarus idevágó nézeteivel. A leányka kijelenti, hogy e munkásság oka nem vezethető le tapasztalásból, előzetes ismeretből, hiszen a pók még „igen fiatal”, ráadásul „magánosan” él, tehát nem taníthatta őt senki.<sup>80</sup> Reimarushoz hasonlóan a jelenség kartéziánus magyarázatát is elutasítja, mondván:

daß du bloß Automat, bloße kunstvolle Maschine ohne Vorstellung und ohne Begierde seyn solltest, will mir nicht ein. Du änderst deine Arbeit nach den Umständen ab; das würde die Maschine nicht können.<sup>81</sup>

Mindebből azt az ugyancsak reimarusi tételt vezeti le, hogy a pók munkálkodásának indítóokát annak lelkében kell keresni.<sup>82</sup> A monológ ezután következő része viszont már egyre inkább kiszakad az *Allgemeine Betrachtungen* gondolati köréből, s a legelvontabb ismeretelméleti kérdésekhez jut el. Az itt megfogalmazott probléma, amely Reimarusnál nem válik explicitté, a póklélek megismerésének mikéntje. Az erre vonatkozó kérdésre, a különféle eshetőségek mérlegelése után, a leányka egyetlen elméleti válaszlehetőséget lát, s eszerint

aus mir selbst, aus meiner Menschenseele, so wie ich sie habe, muß ich das Eigne und Unterscheidende der Spinnenseele hervorhohlen, oder es wird mir ewig verborgen bleiben<sup>83</sup>

De vajon a gyakorlatban járható-e az ismeretszerzésnek ez az útja? Jelentős eltérés van ugyanis ember és állat tevékenységének mozgatórugói között: az ember is köt, akárcsak a pók, de míg az előbbinél ez tudatos, szerzett készség, az utóbbinál veleszületett, s „minden tapasztalás és meggondolás” nélküli adottság. A leányka azonban átfedést, közös metszetet is talál az emberi és állati tevékenységben, olyan eseteket, amikor az ember szintén bonyolult cselekvéssorokat végez, anélkül, hogy meggondolná, mit tesz: ilyen az emlőt szívó csecsemő,

<sup>79</sup> Az alábbiakban a *Spinne* szövegének Berzsenyi-féle fordítását idézem a lábjegyzetekben. Forrás: BERZSENYI 1994, 165–169.

<sup>80</sup> „Hast du Unterricht oder Uibung gehabt, daß du mit dieser Sicherheit, dieser Leichtigkeit arbeitest? – Nicht Unterricht; denn dein Leben ist ungesellig, und die dich erzeugt haben, wußten nichts von dir. Nicht Uibung; denn nach deiner Kleinheit und Jugend zu rechnen, ist diese Weberey deine erste.”

<sup>81</sup> „hogy csupa automat, csupa mesterséges s minden képzelés és kívánság nélkül való masina légy, nem hihetem. Te a körülmények szerint változtatod munkádat; ezt a masina nem tudná.”

<sup>82</sup> „ich muß fortfahren, Spinne, den ersten Grund deiner Arbeiten in deiner Seele zu suchen.”

<sup>83</sup> „magamból, az én emberlelkemből, amint az bennem van, kell nekem a póklélek tulajdonát, különségét előhoznom, egyébként örökre rejtve marad előttem.”

és ezt mutatja a papírt értelmes gondolatokkal beíró holdkóros példája. Csakhogy az eszmefuttatás itt megfeneklene, amennyiben áthidalhatatlan szakadékot tételezünk a lélek tudatos és tudattalan állapota között:

wenn ich Nachtwandlerinn wäre, zwar der Spinne in etwas ähnlich, aber mir völlig so fremd als die Spinne; ich wäre gleich erstaunt über mich als über sie, hätte zwey Geheimnisse statt eines, und fühlte mich zwiefach gedemüthiget. –Wie könnte denn da der eine Fall mir zu einer bessern Einsicht des andern helfen?<sup>84</sup>

Ezen a holtponon a gondolatmenet az öntudat problematikájának behozásával jut túl, s ez az a mozzanat, amellyel a *Spinne* véglegesen túllép Reimarus okfejtésének keretein. Amiről itt szó van, azt a leányka egy hasonlattal igyekszik megértetni:

Ich öffne ein dunkles Zimmer gegen ein erleuchtetes; und es wird hell auch in jenem. Ich öffne zwey dunkle gegen einander; und es bleibt dunkel in beyden<sup>85</sup>

A megismerés folyamatára értve mindez annyit tesz, hogy az eredetileg homályos és zavaros tudattalan megérthető, tudatossá tehető, sőt a tudatossá tétel a megismerés *conditio sine qua non*-ja. A következő mondat pedig – mindezt továbbgondolva – már arra utal, hogy a megismerés tulajdonképpen önmegismerés révén érhető el:

was ich von meiner eigenen Seele, und durch sie von andern Seelen begreifen soll, das muß ich wachend in vollem Licht des Bewußtseyns sehen<sup>86</sup>

Ezt az episztemológiai felismerést a leányka végül egy, az állati ösztönöktől eltérő területre is alkalmazza:

Welche Menge, welche Mannigfaltigkeit meiner Seelenwirkungen, wenn ich in einer *Mozartischen* Symphonie die Saiten hinauf- und wieder herunterstürme! Während ich spiele, bin ich mir keiner derselben

<sup>84</sup> „ha holdos volnék, hasonló volnék ugyan valamennyire a pókhoz, de magamhoz oly idegen volnék, mint a pók, szintúgy csudálnám magamat, mint a pókot, egy titok helyett kettőt találnék, s kettősen aláztatnám meg. Hogyan is segíthetne itt az egyik eset a másiknak jobb belátására?”

<sup>85</sup> „Kinyitok egy homályos szobát egy világosnak általellenében, és abban is világosság leszen. Kinyitok két homályosat egymás mellett, s homály lesz mindenikben.”

<sup>86</sup> „Amit lelkemről és *ezáltal* mások lelkéről értenem kell, azt ébren s a jelenlét teljes világánál kell látnom.” [kiem.: F. G.]

bewußt. Aber sie waren einst alle klar; sie sanken gleichsam nur auf den Grund der Seele hinab, und ich kann sie von dort nach Wohlgefallen wieder heraufhohlen<sup>87</sup>

Az elmondottakból az szűrhető le, hogy a *Spinne* olyan világfelfogást képvisel – továbbfejlesztve Reimarusét – mely szerint az emberi és állati lélek között nem minőségi, hanem csupán az öntudat eltérő fokából eredő mennyiségi különbség van. Egy egységes, megszakítások nélküli organikus világ képe villan itt fel, melyben az öntudat magasabb szintjén álló ember ösztönei révén nem pusztán analógiát mutat az alacsonyabb szinten lévő lelkek működésével, hanem – mint csecsemő és holdkóros – a saját szférája részeként ismeri fel azt.

A szöveg befejező bekezdése ugyanakkor nem tartalmaz végső konklúziót, egyértelmű választ az elején feltett kérdésre:

Ich mögte so gerne, so gerne, so gerne wissen, wie du das machen kannst was du machst, und wie du es mit dieser Fertigkeit, Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit machen kannst.<sup>88</sup>

A zárlat inkább a kérdéskör jövőbeli továbbgondolására utal:

Also wieder einmahl gesucht, ohne zu finden! Wieder einmahl die Zeit mit unnützem Nachgrübeln verloren! – Verloren? Wenn ich eine Grenze meiner Erkenntniß habe trennen lernen, und gewarnt worden bin, dieses Weges nicht wiederzukommen? Nein, nein! Ich habe sie *nicht* verloren. Ich habe gelernt; wenn auch nicht das, was ich wollte.<sup>89</sup>

Vagyis ebből a pontból visszatekintve a szöveg értelmét nem valamiféle megtalált válasz adja, hanem maga a tűnődés, töprengés („Nachgrübeln” – Berzsenyinél „fürkészés”), a válaszlehetőségek vizsgálata, s korlátainak kijelölése. A gondolkodás eredménye így – a Philosoph für die Welt közleményeiből elvonható eszménynek megfelelően – nem egy előre kijelölt tárgynak a megismerése, hanem a megismeréshez vezető út törvényszerűségeinek

<sup>87</sup> „Mely sokasága, mely különfélesége lelke munkálatinak, midőn én valami mozarti szimfóniában a húrokat majd fel, majd alá ostromlom! Azalatt, míg játszom, mindazokról semmit nem tudok. De egykor mind isméretesek voltak, csak mintegy leszálltak lelke fenekeire, s én azokat onnat tetszésem szerint ismét felhozhatom.”

<sup>88</sup> „Oly igen, oly igen-igen szeretném én tudni, mint tudod te azt csinálni, amit csinálsz, és mint tudod te azt oly könnyűséggel, oly regula és cél szerint csinálni.”

<sup>89</sup> „Tehát ismét kerestem ‘s nem találtam! Ismét hasztalan fürkészéssel vesztegettem az időt! Vesztegettem? – Ha isméretim határát ismerni tanultam, s intés ért, hogy többé ez útra vissza ne térjek? – Nem, nem vesztegettem! Tanultam, ha azt nem is, amit akartam.”

feltárása, vagyis olyan önreflexív tudás, amely túlmutat az aktuális problémán, s amelyet az elkövetkező elmélkedések hasznosíthatnak majd.

## 2. 2. A populárfilozófiáról

Az eddigi áttekintésből az következik, hogy a populárfilozófia reprezentatív orgánumán belül a *Weihnachtsgeschenk*, illetve párdarabja, a *Spinne*, a szókratészi előadásmód képviselőiként műfaji minta szolgáltatóinak tekinthetők: az előbbi mint elméleti leírás arra nézve, hogy miként kerülhetünk írott forrásokkal – tudós elődeinkkel – egyenrangú párbeszéd viszonyba, az utóbbi pedig mint példaszövege ugyanennek. Amennyiben pedig a Berzsenyi által fordított „magános beszéd” ilyen kitüntetett helyet foglal el eredendő szövegkörnyezetében, s központi jelentőségű, programadó írásnak tekinthető, nem kerülhető meg, hogy a művet körülvevő diskurzussal, a populárfilozófia jelenségével annak folyóiratbéli megjelenésén túl, általánosságban is foglalkozzunk.

Kérdés azonban, hogy egyáltalán összefüggő és rendszerszerű-e a többek között<sup>90</sup> Engel és Garve nevével fémjelezhető XVIII. század végi német populárfilozófia, hogy rendelkezik-e ez az irányzat a fent vázolt közös módszertani jellemzőkön túl egységesen meghatározható tartalmi attribútumokkal is? A populárfilozófia bevett sommás értelmezése ezt eleve kizárta azzal, hogy az irányzat szerepét a felvilágosodás eszméinek a szélesebb köztudatban való elterjesztésére korlátozta, megtagadva minden tartalmi önállóságot az ide sorolt szövegektől. Erre a definícióra azonban már Engel és Garve fentebb vizsgált elméleti szövegei is rácsafolnak, világossá téve, hogy az általuk képviselt populárfilozófiának éppen nem az egyoldalú ismeretközlés a deklarált végcélja. A *Spinne* példája is mutatja, hogy jellemző műfajuk, a populárfilozófiai esszé, ha be is vezeti az olvasót egy adott mű vagy eszmerendszer világába, leginkább csak azért, hogy ki is vezethesse onnan, nem egyszerűen leíró jellegű, hanem problémaérzékeny és önálló továbbgondolásra ösztönző kommentárja révén.

A német filozófia- és irodalomtörténet-írás az elmúlt két évtizedben az (eklektikus) populárfilozófiát önálló paradigmátikus jegyekkel rendelkező irányzatként értelmezi. E

<sup>90</sup> A szakirodalom általában a populárfilozófusok közé sorolja Garvén és Engelen kívül a következőket: Moses Mendelssohn, Johann August Eberhard, Ernst Platner, Johann Georg Sulzer, Johann Georg Heinrich Feder, Christoph Meiners. A lista bővíthető, Engel és Garve például gyakran említik Lessinget is mint az általuk vallott filozófusi eszmény megvalósítóját.

jellemzőket<sup>91</sup> a következőkben ismertetem, a szakirodalom következtetéseit felhasználva, ám saját kutatási eredményekkel kiegészítve.

### 2. 2. 1. Öngondolkodás

A populárfilozófia egyik fő jellemzője az *öngondolkodás* középpontba helyezése, mégpedig abban az értelemben véve a fogalmat, ahogyan azt a *Weihnachtsgeschenk* is tette: egy folyamat részének tekintve az önálló gondolkodást, amelyet szükségszerűen megelőz a nyelv elsajátítása és a másokat követő gondolkodás fázisa. Általánosságban az mondható, hogy Garvenél az öngondolkodás egy szocializációs és enkulturációs modell keretében értelmeződik<sup>92</sup> s így – társadalmi meghatározottsága okán – elválaszthatatlan az utánzás fogalmától. Abszolút eredetiség civilizált viszonyok között nem is lehetséges, Garve szerint „csak a vadember eredeti: minden erkölcs, minden nevelés, minden kultúra utánzás”.<sup>93</sup> Ugyanakkor azonban a generációs határokon átívelő kultúrahagyományozódás szelekciós és innovációs folyamat is egyben:<sup>94</sup> az önálló gondolkodó válogat a számára nyelvileg adott, az elődök által felhalmozott tudásanyagból, s kiegészíti újításaival. Erre a tevékenységre utal a populárfilozófia előtt álló „eklektikus” jelző is, amely – noha később a saját alapelveit nélkülöző, különféle eszméket szervesen egymásra halmozó filozófia jelzője lett – ebben az eszmekörben még pozitív jelentéssel bír, s a hagyomány átsajátításának, az önálló véleményalkotásnak a képességét jelöli.<sup>95</sup>

Az öngondolkodás hagyomány és újítás összefonódásán alapuló folyamata az egyén szintjén is egy összetartozó kettősséget, az értelem és érzelem erőinek párhuzamos tevékenységét jelenti:

Az öngondolkodóban képzelőerőnek és szellemességnek mindig az értelemmel egyszerre kell működésben lennie.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> A populárfilozófia jellemzőinek elnevezését („Popularität”, „Selbstdenken”, „Erfahrungsorientierung”, „Moralphilosophie als Leitwissenschaft”) Leonie Koch-Schwarzer monográfiájából vettem át. (V.ö. KOCH-SCHWARZER 1998, 293.)

<sup>92</sup> KOCH-SCHWARZER 1998, 398. és 401.

<sup>93</sup> Idézi: KOCH-SCHWARZER 1998, 401.

<sup>94</sup> KOCH-SCHWARZER 1998, 401.

<sup>95</sup> V. ö. BACHMANN-MEDICK 1989, 15; KOCH-SCHWARZER 1998, 275.

<sup>96</sup> GARVE 1802, 263.



Ezt a követelményt Garve a gondolkodás egyes fázisainak változtatásával gondolja kielégíthetőnek, szerinte a „feltalálás” átszellemült és szenvedélyes mozzanatát a hideg, nyugodt és értelmes „elrendezésnek” kell követnie,<sup>97</sup> s a gondolatmenet így juthat el az „ötletektől és sejtésektől” a „feltalálásig és az igazsághoz”.<sup>98</sup>

Az öngondolkodóval szemben támasztott követelmények szükségszerűen kihatnak a populárfilozófia tudomány-fogalmára is. Garve *Tudományok dicséretéről* írt értekezése szerint a tudományban az „alsóbb lelki erőknek” és az „értelemnek” egyszerre kell munkálkodniuk, az értelemnek a képzelőerőn kell nyugodnia. Ez a megfontolás azt eredményezi, hogy Garve az alsóbb (vagy „esztétikai”) lelki erőkhöz kötött költészetet és szépirodalmat bevonja a tudomány-fogalom körébe, a hierarchia nélkülözhetetlen alapjává téve.<sup>99</sup>

Az ily módon az egyén lelki erőinek „magasításán” (Erhöhung) alapuló, de társadalmi kihatású nyilvános öngondolkodás ösztönzését és elterjesztését fő feladatának tekintő populárfilozófia tudatosan kapcsolódik a filozófia szókratészi exoterikus-urbánus hagyományához, amelynek lényegét Moses Mendelssohn, az irányzat egyik fontos képviselője így foglalja össze a megfelelő antik szöveghely alapján (Pajor Gáspár 1793-as fordításában):

Szokrates volt (a’ mint Ciceró mondja) a’ leg-első, a’ ki a’ Filozófiát az égből le-hívta, a’ Városokba bé-helyeztette, az emberek lakó-helyeikbe bé-hozta, és arra kényszerítette, hogy arról elmélkedjen, a’ mit az embernek tselekedni, vagy el-hagyni kell.<sup>100</sup>

Mendelssohn idézett munkája, az 1767-es *Phädon*, azért is lényeges, mert a platóni dialógusnak ez a „Fordítás, és tulajdon ki-dolgozás” közti,<sup>101</sup> aktualizált átültetése a populárfilozófia dialogikus-diszkurzív retorikájának mintadarabjává vált.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> GARVE 1802, 312.

<sup>98</sup> GARVE 1802, 314.

<sup>99</sup> Christian GARVE, *Lob der Wissenschaften* = GARVE 1796, 273–331, különösen: 276, 282.

<sup>100</sup> MENDELSSOHN 1793, 4. Az idézet forrása: CICERO, *Tusculanae disputationes*, V, 4, 10. Ugyanilyen értelemben utal Szókratészre programjának megfogalmazásakor a német populárfilozófia eszmei előfutárának tekinthető Spectator (ld. ADDISON 1901, 253. – *The Spectator*, 1711. március 12.), s a nyomában a kontinensen elindult morális hetilapok nem egyszer már címükben is szerepeltetik Szókratész nevét (v.ö. MARTENS 1968, 225.) Nálunk az Uránia Bé-vezetése folytatja ezt a hagyományt.

<sup>101</sup> MENDELSSOHN 1793, *Elő-járó Beszéde a’ Szerzőnek*, o.n.

<sup>102</sup> KOCH-SCHWARZER 1998, 295.

### 2. 2. 2. Popularitás

A második jellemző a filozófiai irányzat nevét adó *popularitás*. A filozófiai előadás úgy lehet populáris, azaz „mindenki számára közvetlenül érthető”,<sup>103</sup> ha egyrészt követ bizonyos stílusbeli szabályokat (a szavakat eredeti jelentésükben használja, kerüli a kétértelműségeket, az eszmék összefüggéseikhez igazítja a szavak elrendezését stb.)<sup>104</sup> illetve, ha nem követel meg speciális előismereteket, hanem közönséges tapasztalatokból vezeti le tételeit.<sup>105</sup> A „közönséges tapasztalatnak” való megfelelés azonban nem pusztán a hallgatóság figyelmét lekötő módszertani fogás, hanem előfeltétele is annak, hogy valamely filozófiai tétel vagy premissza az „objektív ismeret” rangjára emelkedhessen. A „nem-populáris szisztematikus filozófus” így – Garve szerint – hiába jut új és szokatlan következtetésekre, tevékenysége csak egy utólagos igazolás révén nyerhet értelmet:

Amennyiben ez a nézet nem pusztán látszat, akkor lassacskán azok számára is megmutatkozik, akik a dolgot, bár más szempontból, de figyelmesen szemlélnek. Ha ez nem következne be, akkor a felfedezett igazság haszontalan maradna az emberiség számára, hiszen csak egyetlen meghatározott formában gondolható el, amely soha nem igazítható a közönséges emberi természetéhez. Ha viszont ez megtörténik, akkor hamarosan lebontják a rendszer állványzatát és az eredeti szerző szaknyelve közérthető előadással helyettesíthető, [...] a premisszák kibonthatók az első felfedező által adott szubjektív formájukból, [...] s csak ezután válik ez az új filozófia valóban objektív ismeretvé.<sup>106</sup>

Ebből a fejtegetésből a populárfilozófiának egy olyan – a tudományosságról alkotott mai elképzeléseinktől igencsak eltérő – alapelvét vonhatjuk el, mely szerint mindenféle ismeret helytállóságának próbaköve, hogy előadható-e populáris, közérthető formában. Ezen okfejtés kontextusában kell – nézetem szerint – értelmezni azt, ahogyan Engel saját populárfilozófiai orgánuma, a *Philosoph für die Welt* (a. m. „a világ számára tevékenykedő filozófus”) címét magyarázza egy pótlólagos szerkesztői megjegyzésben, egyben megfogalmazva ezzel a folyóirat rövid programját is. Itt azt írja, hogy

[a folyóírás szerzői] *filozófuson* olyan embert értenek, aki valamilyen filozófiához tartozó vagy filozófiailag megközelített igazságot ad elő: mindegy, hogy melyiket, vagy milyen alakban. *Világon* pedig a publikumot értik, a maga összetettségében, amelynek egyik tagja ezért a tárgyért lelkesedik, a másik azért, az egyik inkább ezt, a másik inkább azt a hangnemet kedveli. – Mindeközben egyetlen dolgot kellett csak

<sup>103</sup> Christian GARVE, *Von der Popularität des Vortrages* = GARVE 1796, 333–359, i. h. 348.

<sup>104</sup> GARVE 1796, 336.

<sup>105</sup> GARVE 1796, 348.

figyelembe venni, azt, hogy ne csússzon be semmi sem, ami teljesen érthetetlen vagy érdektelen volna olyasvalaki számára, aki már a publikum finomabb és műveltebb részéhez tartozik.<sup>107</sup>

Engel szerkesztői koncepciója, amely a filozófiai produktumok között egyedül érthetőségük és érdekességük szerint válogat, első pillantásra az ismeretterjesztés meglehetősen igénytelen, a népszerűsítést akár a mondanivaló rovására is érvényesítő válfaját sejteti. A populáris előadás elméletéből azonban az következik, hogy az itt leírt módon dolgozó szerkesztő – közvetetten – tartalmi szelekciót is folytat. A populárfilozófia alapvetése szerint ugyanis ami érthetetlen vagy érdek nélküli a nagyközönség számára, az magával az emberi természettel ellenkezik, az olyan tudás pedig, amely ellentétes az emberi természettel, illetve a józan ésszel (avagy a gondolkodásnak a közönséges tapasztalatból elszármaztatott szabályaival), egyszerűen érvénytelen. Az érthetetlen és érdektelen mozzanatok kiszűrése tehát valójában a humán tudás körének megvonását jelenti. Moses Mendelssohn példája szerint:

Ha a' Planéták mozgása, az égi-testek alkotása, az álló-részek (elementom) természete 's a' t. leg-alább csak meszszerűl is bé-nem folynak a' mi boldogságunkba: az ember nem rendeltetett azoknak vizsgálásokra.<sup>108</sup>

A popularitás fogalmának további összetevője egyfajta egalitáriánus emberkép, mely az értelem képességét mindenkiben egyformán feltételezi. Amikor a fő populárfilozófiai orgánus „a publikum finomabb és műveltebb részének” szellemi níveléhez szabja mondandóját, akkor célja a „magasítás”, vagyis az értelem képességének kifejtése, képességgé fejlesztése azokban is, akik korábban csak potenciálisan voltak lehetőségeik birtokában. Az „általános emberi értelmet” hirdető<sup>109</sup> Garve úgy látta, hogy még a zseni tehetsége is csupán mennyiségi jellemzők tekintetében tér el a közemberétől. Az előbbinek csak a kitartása nagyobb, „hosszabban tartó figyelemre képes”, mint az utóbbi, s ennek köszönhető, hogy „egészen a célig viszi a következtetések fonalát”.<sup>110</sup> Ez az egyenrangúság jelenik meg a szókratészi populáris előadásban, hiszen az író itt azonos szintre helyezi magát olvasójával azáltal, hogy együttes, sőt önálló gondolkodásra készíti,<sup>111</sup> s így – mint Engel írja – végül magához hasonló zsenit farag belőle.

<sup>106</sup> GARVE 1796, 351–352.

<sup>107</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Zusatz des Herausgebers* = DPhfdW 1., 208.

<sup>108</sup> MENDELSSOHN 1793, 3.

<sup>109</sup> GARVE 1798/b, 1.

<sup>110</sup> GARVE 1802, 270.

<sup>111</sup> GARVE 1802, 342.

### 2. 2. 3. Antropocentrikus morálfilozófia és empirizmus

A populárfilozófia harmadik és negyedik fő jellemzője morálfilozófiai irányultsága, illetve az, hogy az erkölcs szabályait empirikus alapokon igyekszik megállapítani. Morálfilozófián ebben az esetben átfogó értelemben az emberrel foglalkozó, (s az antik humanitas és paideia eszmekörére utalóan) az ember teljes természetén alapuló tudományt kell érteni. A morál fogalmát Engel a *Philosoph für die Welt* egyik közleményében a következőképpen határozza meg:

A morál [...] természetünknek nem csupán néhány, hanem az összes erejére irányozza figyelmét; azt a viszonyt szemléli, amely az egyes erők és egész lényünk tökéletessége között fennáll, és megkísérli mindegyik erőt a boldogságunk zálogát jelentő harmóniára hangolni.<sup>112</sup>

Garve ezzel egybevágó definíciója szerint az erény a „szellem egészsége”, a „lelki erők harmóniája”, egy belső állapot, amely a „csonkítatlan, érett és egészséges” emberi szellem és szív mindenkori jellemzője.<sup>113</sup> Senki sincs, aki teljesen ment volna tőle, mivel az erény mint adottság „bele van szöve” az emberi természetbe.<sup>114</sup> E felfogás jegyében Garve úgy véli, hogy „a valóban erényes embernek saját értelme szabja meg cselekvése szabályait”, s ezek a szabályok „a tapasztalatból származnak”,<sup>115</sup> tehát empirikus-induktív módon állapíthatók meg. Garve morálértelmezése a tekintetben is rokon Engelével, hogy egymás feltételeként értelmezi az erényt és a boldogságot, kijelentve, hogy „a boldogság az erkölcsös cselekvés egyetlen hajtóereje”.<sup>116</sup>

Vagyis a populárfilozófia az emberi cselekvés megfigyelésével s szabályainak elvonatkoztatásával foglalkozik. Ebből következően nem rendelkezik „abszolút első, apodiktikusan bizonyos és teljesen egyszerű princípiumokkal”,<sup>117</sup> mint a transzcendentál-filozófia, s ezek helyét az érzéki bizonyosság foglalja el. Ezzel kapcsolatban érdemes hosszabban idézni Garve okfejtését:

Amiket a princípiumaimnak nevezek, nem mások, mint a legáltalánosabb vagy nagyon általános nézetek [...] nem hosszas, a megtalálásuk érdekében folyt meditáció gyümölcsei, hanem számomra hirtelen megvilágosodó eredményei az erkölcs ezt megelőző, valóban komoly és kitartó tanulmányozásának. [...] Vannak

<sup>112</sup> [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn Z\*\*\*: Von dem moralischen Nutzen der Dichtkunst* = DPhdW 2., 31.

<sup>113</sup> Christian GARVE, *Beurtheilung des Kantischen Systems* = GARVE 1798/a, 51.

<sup>114</sup> GARVE 1798/b, 75.

<sup>115</sup> GARVE 1798/b, 4.

<sup>116</sup> GARVE 1798/b, 4. V.ö. még: KOCH-SCHWARZER 1998, 471–472.

olyan tételek, amelyeket nem filozófusoktól tanul az ember, hanem közvetlenül a természettől, s amelyek igazságát nem bizonyítások révén *ismeri fel*, hanem *ízlelnie és éreznie* kell. Éppen így vagyok én is princípiumaim bizonyosságával. Nem tudom bebizonyítani őket.<sup>118</sup>

A bizonyíthatatlan alaptételek problémájának megoldásával kapcsolatban Garve a kanti kritikai filozófiához nyúl, mégpedig a populárfilozófiára jellemző, józan ész alapján szelektáló eljárást alkalmazva:

Kant nagyon szerencsés gondolata, hogy ezen tételek alapjának bizonyosságát a szemléletben keresi. Kant még nagyobb bizonyosságot szeretett volna elérni, közelebb akarta vinni az alapot a bizonyításhoz. Ezért a *szemlélethez* még hozzátette az a priori szavakat. Az olvasók nagy tömege, ahová én is tartozom, megtartotta a *szemléletet* és a számára homályos a priorit elfelejtette vagy félretette. De ha létezik a priori szemlélet, akkor létezik a filozófiában csakúgy, mint a matematikában; és segítségével bizonyíthatók az első princípiumok, így az enyéme is.<sup>119</sup>

Mindezen megfontolások után Garve a populárfilozófia egyetlen fő princípiumát a következőképpen adja meg:

*Első princípium:* a legtökéletesebb lény legtökéletesebb állapotát – amennyiben annak szabad cselekvéseiben nyilvánul meg, vagy befolyásolja, illetve ösztönzi ezeket a cselekvéseket – erénynek hívjuk.<sup>120</sup>

Érdekes közelebbről megvizsgálni ennek a tömör alaptételnek az implikációit. Az egyik implikáció szerint [*az ember*] a *legtökéletesebb lény*: Garve holisztikus nézőpontú antropológiája az embert természeti beágyazottságában szemléli. E koncepcióban a gondolkodó ember „fölötte áll” a növények és állatok világának,<sup>121</sup> de nem mint egy másik, gyökeresen eltérő szféra képviselője, hanem a természetben inherensen meglévő fejlődési lehetőség beteljesítőjeként:

[Az ember] növény és állat is – de ő jelenti mindegyik nemből a legtökéletesebb fajt: ő gondolkodó lény is egyúttal, és ez teszi *emberré*.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> GARVE 1798/b, 47–48.

<sup>118</sup> GARVE 1798/b, 47–49.

<sup>119</sup> GARVE 1798/b, 49–50.

<sup>120</sup> GARVE 1798/b, 51.

<sup>121</sup> GARVE 1798/b, 66.

<sup>122</sup> Uo. Mint fentebb láttuk, a *Spinne* Reimarus-kommentárja is lényegében ezt az álláspontot vázolja, miközben az állati és emberi ösztönösség, illetve tudatosság kérdéskörét boncolgatja.

A populárfilozófia alapvetésének másik implikációja szerint *az erény az ember szabad cselekvésében nyilvánul meg*. Garvének ez az állítása Kanttal folytatott polémijához kapcsolható. Garve ugyanis *A kanti rendszer megítéléséről* írt munkájában helyteleníti az érzéken túli és érzéki világ szétválasztását, illetőleg a szabadságnak az érzéken túlba való helyezését, mivel ez azt eredményezi, hogy az ember megosztottá válik a két világ között.<sup>123</sup> Garve véleménye szerint „az ember, ha már erkölcsösségéhez szabadnak kell lennie, csak az érzéki világban válhat azzá”.<sup>124</sup> Ugyanakkor elutasítja az erkölcs transzcendens posztulátumok révén történő megalapozását, érzéki eredetű jelenségnek tartva a morált is:

Az érzéki, az állatokkal és a növényekkel még összeköttetésben lévő, az ő természetüket a saját magára jellemzővel egyesítő ember az, akit a morális szabadság [sittliche Freyheit] is megillet. Ez a szabadság – a megismerés erőivel és az eszmékkel együtt – lentől felfelé fejlődik. Hasonló az eset az erénnyel is: maga a törvényt szabó értelem sem más, mint az érettség magas fokára jutott, kifejlődött képzelőerő, amely kezdeményeiben, tökéletlen formában, az érzéki tapasztalásban is megmutatkozik.<sup>125</sup>

A populárfilozófia garvei princípiuma az elnevezés ellenére nem alaptétel abban az értelemben, hogy egy deduktív okfejtés kiindulópontja lehetne, az erény definíciója inkább egy nagyon általános tárgymegjelöléssel egyenértékű. Maga a populárfilozófia ennek az általánosságnak a konkretizálódásaiból áll össze, olyan szubjektív meglátásokból (ezek a Garve által Kant nyomán úgy nevezett szemléletek, „Anschauung”-ok), amelyek – mivel az emberi erkölcs tanulmányozásából fakadnak – a közönséges józan észben nyugvó szintézist fejeznek ki, miáltal általános érvényre is szert tesznek, s így interszubjektív viszonylatban szintén megállják a helyüket.

A filozófiai princípium fogalmának ilyen irányú átértelmezése teljesen tudatos, Garve ugyanis az alaptétel-filozófiával, illetve konkrétan a kanti kriticismussal vitázva fogalmazza meg saját filozófiájának elveit.

Garve, aki a *Kritik der reinen Vernunft*-ről 1782-ben megjelent recenziójától<sup>126</sup> kezdve gyakorlatilag haláláig vitában állt a kanti rendszerrel, *Az előadás popularitásáról* írott tanulmányában említi, hogy a „kanti iskola írói” a populárfilozófia fogalmához „lekicsinyelő képzettársításokat kötnek”, miszerint olyan irányzatról lenne itt szó, „amely nem emelkedik fel az emberi ismeret első alapjaihoz, és nem tisztázza őket a maga rendszerében”. Garve erre a vádra két ellenérvvel válaszol. Egyrészt figyelmeztet, hogy a „popularitás” ebben az esetben

<sup>123</sup> GARVE 1798/a, 350.

<sup>124</sup> GARVE 1798/b, 4.

<sup>125</sup> GARVE 1798/b, 47.

nem a tárgyra, hanem kezelésének módjára vonatkozik, másrészt pedig kétségbe vonja azt az állítást, hogy a megismerés lehetetlen volna az első okok felfedezése nélkül. Ő – ellenkezőleg – úgy véli, hogy a „közöséges ismeretek” az „erkölcs és lélektan területén” ugyanolyan jól használhatók, mint például a matematikában az elvont alaptételek, s ráadásul ez utóbbiak végső soron szintén a „közöséges tapasztaláson” alapulnak, ez lévén ugyanis szerinte „minden tudás első anyaga”.<sup>127</sup>

Itt érdemes megemlíteni azt a recenziót, amely sokáig meghatározta Garve, illetve a populárfilozófia utókorbeli recepcióját.<sup>128</sup> Ez a kritika az Athenaeum 1800-as évfolyamában jelent meg Friedrich Schleiermacher tollából, s szintén az alaptételeket kéri számon a populárfilozófián, ugyanis a recenzens szerint ezek hiányában annak produktuma legföljebb „megjegyzés-filozófiának” nevezhető:

[A megjegyzés-filozófia] nem képes másmilyen műveket létrehozni, mint egyszerű reflexiókat egyes adatokról – minél világosabb, annál jobb alapon – így, bár többnek tűnhet annál, az egész nem lehet más, mint ilyesfajta monádok aggregátuma.[...] Hiányzik a középpont és a kezdet, [Garve] nem jut el soha valami egészhez vagy eredetihez, hanem mindig csak a következtetett és az egyedi körében kell forognia, s fenntartás nélkül elfogad mindent úgy, ahogyan azt a közöséges értelem nyújtja a számára. [...] Lehetetlenség, még a „megfigyelői módszer” segítségével is, a tárgyakat úgy, ahogyan a közöséges élet nézőpontjából észlelhetők, bármifajta összefüggésben ábrázolni vagy elgondolni, ha nem rendelkezünk magasabb princípiumokkal, amelyek valahonnan a tudományból származnak, s melyekhez következésképp a tudomány ennél emelkedettebb szemlélete társul.<sup>129</sup>

Schleiermacher a filozófiai princípiumok ily módon konstataált hiányát Garve személyes intellektuális defektusára vezeti vissza. Szerinte itt „nagy tárgyakkal” harcol egy „kis szellem”, aki legszívesebben „széttördelné” őket, csak hogy képes legyen a megértésükre.<sup>130</sup> Ugyanakkor Schleiermacher a Philosoph für die Weltről is írt recenziót, s a folyóiratot hasonlóképpen lényegében szintén másodlagossága, megjegyzés-filozófiai jellege miatt tartja „triviálisnak” és „papírpocsékolónak”,<sup>131</sup> kimondva ezzel ítéletét immár a benne publikáló populárfilozófusok egész sora fölött, Engeltől Garvén és Eberhardon át Mendelssohnig.

Ez a fajta értékelés, amely Garve és a populárfilozófia teljesítményétől a princípiumok hiányára hivatkozva elvitatta a tudományosság rangját, hosszú ideig fennmaradt mind az

<sup>126</sup> GARVE 1782.

<sup>127</sup> GARVE 1796/b, 351–352.

<sup>128</sup> KOCH-SCHWARZER 238.

<sup>129</sup> SCHLEIERMACHER 1800/a, 129–139.

<sup>130</sup> SCHLEIERMACHER 1800/a, 131.

<sup>131</sup> SCHLEIERMACHER 1800/b, 243–252.

irodalom-, mind a filozófiatörténetben.<sup>132</sup> E meglátással összefüggésben vált az irányzat „eklektikus” megjelölése is negatív töltetűvé, a szinkretizmussal azonos jelentésűvé. Ez az ítélet egyetlen dolgot nem vesz figyelembe, azt, hogy ami az alaptétel-filozófia szemszögéből a populárfilozófiában adott esetben kicsinyesnek vagy elvszerűtlennek, sőt egyenesen „kaotikusnak” tűnik, az egy nagyon is reflektált módszer eredménye. Csakhogy olyan metódusról van szó, amely paradigmaticusan eltér az apodiktikus igazságokra építő transzcendentál-filozófiától, amikor nem alaptétel(ek)ből indul ki, hanem az ember morális természetének megfigyeléséből, s nem törekszik egyéni és zárt rendszer kialakítására.<sup>133</sup> Ugyanakkor nem jogos a populárfilozófia szisztémátlanságának vádja sem, mivel a populárfilozófusok morállal kapcsolatos megállapításai összefüggnek egymással, s ilyen értelemben valójában rendszert alkotnak. Csak ezt az összefüggést nem egyetlen, végső elméleti viszonyítási pont teremti meg, hanem az emberi természet vélt egysége, az ész használatának univerzalitása.<sup>134</sup>

#### 2. 2. 4. Populárfilozófia és neohumanizmus

A filozófia populáris tételének programja, a német populárfilozófia elméleti felütése a neohumanista klasszika-filológus Johann August Ernesti 1754-es iskolai prograbeszédéhez köthető. A *De philosophia populari* hirdette meg a filozófia populáris alapokra való (vissza)helyezését a szókratészi urbanitás jegyében,<sup>135</sup> s az a tény, hogy ennek a szövegnek Ernesti a szerzője, plasztikusan érzékelteti az irányzat összefüggését a német neohumanizmus

<sup>132</sup> Ld. Christoph Böhr recepciótörténeti összefoglalóját: BÖHR 2003, 203–255. Hazai példa erre a fajta értékelésre Ercsei Dániel 1825-ös filozófiatörténetéből: „a’ Socrates Philosophiájának is meg van az a’ baja, a’ mi minden Popularis Philosophiának, hogy [...] minden méjj vi’sgálódást ketté vág; mivel továbbá ez olyan principiumra épít, melyet még előbb meg kellene mutatni; és csak a’ praxist sürgeti, holott a’ praxis a’ theoriával szorosan egybe van kötve; de magát a’ praxist sem nyomozza egész a’ kútfejéig: nem lehet állandó, változtatásokra ad alkalmazhatóságot” (ERCSEI 1825, 64–65.)

<sup>133</sup> Kant, illetve az ő rendszerét egységesíteni szándékozó Reinhold alaptétel-filozófiájának effajta kritikája a korban nem egyedülálló, hanem egy igen tágas eszmetörténeti kontextusba illeszkedik, amelyet Manfred Frank tárt fel monográfiájában. (Manfred FRANK, *Reinholds Elementarphilosophie und ihre Kritiker: Ihre gemeinsame realistische Grundorientierung* = FRANK 1997, 152–648.) Kiemelendő a Niethammer köréhez tartozó Johann Benjamin Erhard, aki 1794-ben így írt: „az a filozófia, amelyik egy alaptételből indul ki és arra tart igényt, hogy mindent abból vezessen le, örökre szofista bűvészműtatvány marad, csak az a filozófia az igazi, amelyik felemelkedik a legmagasabb tételig és minden mást vele tökéletes harmóniában ábrázol, s nem vezet belőle. A legfőbb principium az ember morális természete”. (átvett idézet, ld. FRANK 1997, 441.)

<sup>134</sup> V.ö. BÖHR 2003, 243–244.

<sup>135</sup> „hoc ipso Socrate, quid in philosophando suit popularius? qui de coelo deductam philosophiam in urbibus collocavit, & in curias, in forum, in domos etiam privatas introduxit [...] quod essent perspicuitate collustrati, & omni Attica urbanitate conditi.” Johann August ERNESTI, *De philosophia populari* [1754] = ERNESTI 1762, 149–156, i. h.: 151. Ernesti művéről v.ö. még: KOCH-SCHWARZER 1998, 294–297., BÖHR 2003, 30–36. Megjegyzendő továbbá, hogy Ernesti Engel és Garve professzora volt a lipcsei egyetemen.



korai szakaszának hermeneutikai eszményével.<sup>136</sup> Ugyanis a már Engeltől szorgalmazott és Garve által e néven nevezett „szókratészi” és „kommentáló módszer” visszavezethető azokra a követelményekre, amelyeket a neohumanista filológusok, így Ernesti (a lipcsei egyetemen) és Heyne (Göttingenben) támasztottak az antik auktorok tanulmányozásával szemben: ez pedig szavak és kifejezések tanulása helyett, illetve azon túl immár a szövegek komplex, nyelvi, tárgyi és esztétikai elemzésének célul tűzését jelentette. A kurzórikus olvasás és az anyanyelvbe történő fordítás követelménye, melyek Engel – Nagy Frigyes államminiszteréhez benyújtott – pedagógiai tervezetében mint az egészséges és jobb megértést lehetővé tevő módszertani eljárások szerepelnek, már Ernesti pedagógiai programjának is részét képezték.

Ernesti beszéde amellett, hogy a Cicero által is alkalmazott dialógusban megjelölte a műfaji mintát a populárfilozófia számára,<sup>137</sup> azért is lényeges, mert a popularitás követelményét összekötötte az antik humanitas és urbanitas ideájával,<sup>138</sup> s ezzel tartalmilag szintén meghatározta az újkori populárfilozófia követendő eszményét. A humanitas és urbanitas eszménye sajátos átértelmezésben, ontológiai távlatot nyerve fog megjelenni a következő fél évszázad neohumanista eszmerendszerében.

Az előbbi fogalom neohumanista használatára példaként Herder „Humanitát”-értelmezése, az utóbbi tekintetében pedig – az irodalomtörténet-írásunkban leginkább *Der Mann ohne Vorurtheil* című, addisoni mintájú morális hetilapja révén ismert – Joseph von Sonnenfels egyik beszéde említendő. Ebben Sonnenfels azt fejt ki, hogy a valódi urbanitás nem a merev udvariassági szabályok ismeretét jelenti, hanem egyfajta „gondolkodási módot”,<sup>139</sup> amely a „kiművelt közlekedéssel/társalgással” (ausgebildeter Umgang) áll összefüggésben, s a „tudományokkal és a szelíd művészetekkel” való „bensőséges viszonyra” vezethető vissza.<sup>140</sup> A meghatározás azon túl, hogy tartalmazza az urbánus művésztől elvárt tulajdonságok felsorolását (szélsőségektől mentes, harmonikus karaktert követelve meg),<sup>141</sup> ismeretelméleti mozzanatokra is kiterjed, amikor megadja a műítészi vitákban követendő

<sup>136</sup> V. Ö. PAULSEN, 1897, 2. Bd., 30–31.

<sup>137</sup> ERNESTI 1762, 152.

<sup>138</sup> A humanitás Ernestinél szembehelyeződik az iskolai filozófiával: „Illud lubeat quaerere, quae res philosophiae istam suam popularitatem ac paene dicam humanitatem ademerit, eamque penitus ad subtilitatis umbratilis siccitatem redegerit, atque ex amplissimo laetissimoque campo in eas angustias”, összekapcsolódik viszont az urbanitással: „Antiquissimis temporibus philosophia suit penes eos, qui in republica pace belloque gerenda versarentur, liberali doctrina essent exculsi, viverentque cum hominibus magnis & elegantibus, in civitatibus denique iis, in quibus & nativa quaedam & exquisitio studio culta regnaret urbanitas atque humanitas, aut in aulis regum, in quibus solertissimae elegantiae magistrae scholas aperuere adulatio & abundantia”, (ERNESTI 1762, 152–153.)

<sup>139</sup> SONNENFELS 1771, 21. A fogalom neohumanista értelmezéséről ld. még BÉKÉS 1997, 125–127.

<sup>140</sup> SONNENFELS 1771, 8.

<sup>141</sup> SONNENFELS 1771, 22–23.

viselkedés szabályait. Az ide vonatkozó előírásokban nem nehéz ráismerni a populárfilozófia filozófusi eszményére sem:

[Az urbánus művész] megjegyzései őszinték, de nélkülözik a szatírárt; a tökéletlenségekre, amelyeket észlelni vél, azért hívja fel a figyelmet, mert szeretné, ha kijavítanák őket. Nem hibáztat, csak megfigyeléseket tesz, véleményét pusztán véleményként adja elő, s nem mint megfellebbezhetetlen ítéletet. Mindenütt enyhíti kritikáját, ahol egyenesen kinyilváníthatja elismerését – ezt azonban soha nem teszi úgy, hogy elveit fel kelljen adnia. Saját bírálható műveiről sem magasztaló beszédek vár a művésztársaktól és a műértőktől, hanem felvilágosító ítéletet. Mivel meg van róla győződve, hogy egyetlen ember szeme nem lát elég élesen ahhoz, hogy minden hiányosságot felfedjen, a közvélekedéshez [allgemeine Beurtheilung] fordul tanácsért, és nem kicsinyel le egyetlen véleményt sem, bárkitől is származzék.<sup>142</sup>

Nem véletlen, hogy e követelményrendszerben az urbanitás összekapcsolódik a közvélekedés legfőbb instanciaként meghatározott fogalmával, a *sensus communis*ra való hivatkozás ugyanis szintén a humanista hagyomány részét képezi,<sup>143</sup> s különféle megfogalmazásokban – általában mint a józan észre való apellálás – visszatérő eleme a populárfilozófiai szövegeknek.

A populárfilozófia öngondolkodásról adott értelmezése úgyszintén a (XVIII. században felélesztett) humanista tradícióba illeszkedik, lévén ez a fogalom nem egyéni produkciót jelöl, hanem arra utal, hogy az egyén a maga sajátos módján bekapcsolódik az emberi viszonyokat tárgyaló nagy társadalmi dialógusba, amely végcélként nem irányul másra, mint önmagára fenntartására. Vagyis az öngondolkodás a belső folyamatként értett, önmagán kívüli célokat nem ismerő humanista képzés<sup>144</sup> eszményét valósítja meg.

<sup>142</sup> SONNENFELS 1771, 36–37.

<sup>143</sup> v. ö. GADAMER 2003, 50–55.

<sup>144</sup> GADAMER 2003, 41.

### III. fejezet

## A neohumanista képzés-eszmény Berzsenyi Verseinek Negyedik Könyvében

### 1. Bevezető megjegyzések

Először is meg kell indokolnom, hogy Berzsenyi elméleti munkái között miért tárgyalom költeményeinek egy csoportját is. Ezt az eljárást legkézenfekvőbb módon az antirecenzióknak a *Versek* Negyedik Könyvét zömmel megtöltő episztolákról (a tíz versből hét episztola) adott önértelmezései legitimálhatják. Ezek kiindulópontja Kölcsey kritikája, amely részben a „IV. könyvbéli Epistolák[ra]” hivatkozva mondja ki ítéletét, miszerint

Berzs.[enyi] magát már egészen kimerítettnek lenni látszatik, 's talán elérte, noha még igen jókor, a' határt, melyet a' természet a' Poeta és nempoeta közt vona, 's a' mit utoljára a' legnagyobb leglelkeseb Költőknek is elérni kelletik.<sup>145</sup>

Berzsenyi reakciója az *I. Antirecenzió*ban nem a teljes elutasításé, s noha a gondolat kifejtésének módját hibáztatja, Kölcsey megfigyelését alapvetően helyesnek tartja:

megvallom, hogy ezen helytelen beszédében tökéletes igazat tapogat a' Rec. Mert én valóban már elértem a' határt 's igen jókor elértem. – A' Poéta két féle: az egyiket a' hiuság teszi poetává, a' másikat pedig az ifjui forróság; ez csak hamar ki forrja magát [...] a' másik ellenben, mivel a' hiuság határt nem talál, még utolsó ősz napjaiban is kéntelen édeskésen selypegni 's a' szép szemekről madrigálozni. Hála' tehát Geniusomnak, hogy ezen nyomoruságtul meg őrizett!!!

*Az Észrevételek* szintén kivonja az episztolákat a tulajdonképpeni költészet hatálya alól:

A' mi azonban Epistoláimat illeti, megismérem, hogy azokban a' Poézis igen tsekély; megesmerem, hogy azokban némelly hosszas előszámlálások unalmas egyformaságot adnak; de nem is poétai szépségeket akartam én azokban mondogatni, hanem hasznos igazságokat.

Ezekben az érvelésekben a tanító episztola műfaja egy kiforrási, azaz tisztulási folyamat eredménye, az ideáltipikus értelemben férfikorba ért költő produktuma. Vagyis Berzsenyi

<sup>145</sup> KÖLCSEY 2003, 59–60.

nem tagadja a költészetében bekövetkezett változást, de azt nem értékcsökkenésnek látja – mint ahogyan Kölcsey sugalmazta –, hanem egy értéknövelő processzus, fejlődés eredményének, amely a gyönyörködtetés terepéről a tanítás regiszterébe vezet át.

Az episztolák azonban a maguk műfaji eszközeivel nemcsak megvalósítják a fogalmak letisztítását, az eszmélkedést, s ezzel az (ideáltipikusan értett) öntudatlan gyermeki, ifjú létből a férfikorba való átlépést, hanem egyben ez az a legfőbb kérdéskör is, amelyet különböző szinteken – az egyén és a társadalom vonatkozásában – problematizálnak. Az alábbiakban olyan olvasatot adok a *Versek* Negyedik Könyvéről, mely szerint ez a verscsoport egységes narrációt alkot,<sup>146</sup> mégpedig olyan elbeszélést, amely egyetlen fő téma variációiból áll össze egységgé. Vagyis értelmezésemben a Negyedik Könyv költeményei ugyanazt a történetet mondják el, ám annak mindig más-más dimenzióját domborítva ki, s ezek a részaspektusú leírások a ciklus egészéhez viszonyítva jutnak általánosabb érvényű jelentéstöbbletbe. E történet tartalma annak elmondása, hogy miként válik a természetes-reflektálatlan állapotú ember társadalmi öntudattal is rendelkező, ily módon önmagán felülemelkedni képes lényvé. Ennek az elbeszélésnek a kereteit a neohumanista képzéstörténet sémája adja, amint azt az alábbiakban bizonyítani fogom.

## 2. A képzés-eszmény a Negyedik Könyv egyes verseiben

### 2. 1. A képzés-eszmény és a társadalom: *Vandal bölcsesség*

A ciklus hangsúlyos helyén, zárópozíciójában elhelyezkedő *Vandal bölcsesség* bontja ki legrészletesebben az emberiség öntudatosodási történetének társadalmi vonatkozásait. E fejlődés egyes fokozatait a következő sorok adják meg:

A' makkos ember és mi, nagy különbség.

A' makkal elmúlt a' szilaj szabadság,

Az ember önként hordja most nyögét,

A' békes élet' bájit ismeri,

'S a' marha fékre nincs szüksége többé.<sup>147</sup>

<sup>146</sup> A szakirodalomban eddig egyedül Onder Csaba vetette fel, hogy Berzsenyi *Verseinek* Negyedik Könyve egy sajátos világot és költőszerepet épít fel, szerinte ez a verscsoport „az új költőközösség, a társas Amathus nyilvános világát” jeleníti meg. E kompozíció „alapos olvasatára” azonban nem vállalkozott. (Ld. BERZSENYI 1998, 36–37.)

<sup>147</sup> BERZSENYI 1816, 203.

Ezek szerint tehát három fázisa különíthető el az emberi kultúra történetének: a „makkos ember” – mint arra Szörényi László elemzése is kitér<sup>148</sup> – a makkot evő primitív lucretiusi-ovidiusi ősemler. Ennek „szilaj szabad” létét váltja fel a „marha fék”, a társadalmiasság olyan formája, amelyet kívülről kényszerítenek rá az eredetileg állati sorban élő emberre; s harmadikként következik az „önként hordott nyűg” kora, a társadalmi ember, aki immár bensővé téve követi a külső szabályokat. Ez a hármas felosztás kapcsolatba hozható Moses Mendelssohn egyik tanulmányának osztályozásával, amely a társadalmi életnek szintén három „modifikációját” különíti el: a felvilágosodást, a kultúrát és a képzést (Bildung). Értelmezésemben a *Vandal bölcsesség* kultúrfokokra vonatkozó felosztása oly módon érvényesíti Mendelssohn fogalmiságát, hogy felvilágosodást és kultúrát – ironikus módon – egyaránt romlásában, egyoldalúságában mutatja, s ezzel érvel a művelődés harmadik fokozata, a képzés mellett.

A képzés Mendelssohnnál felvilágosodásból és kultúrából tevődik össze, olyan értelemben, hogy az előbbi fogalom az elméleti, az utóbbi pedig a gyakorlati oldalát ragadja meg a képzésnek. Ez úgy értendő, hogy a felvilágosodás fogalma az „embert mint embert” írja le, s az „emberi élet dolgairól való értelmes gondolkodásra” vonatkozik, míg a kultúra azokat a „gyakorlati tökéletességeket” jelenti, amelyek „csakis a társadalmi élet viszonylatában rendelkeznek értékkel”. Vagyis például a tudományok a felvilágosodás, míg a költészet és a szónoklattan a kultúra körébe tartoznak.<sup>149</sup> Tehát míg Mendelssohn a felvilágosodást az állati sorból kiemelkedő, önnön rendeltetésén gondolkodó ember jellemzőjének, a kultúrát pedig a polgárrá váló, társadalomban élő ember attribútumának tartja, addig a képzés e kettő harmóniája, a két mozzanat olyan magasabb szintű egyesülése, amely kölcsönösen kizárja, hogy a két összetevőt külön-külön fenyegető egyoldalúságok érvényre jussanak.

Mendelssohn szerint a felvilágosodás megromlásában „gyengíti a morális érzést, érzéketlenséghez, egoizmusához, vallástalansághoz és anarchiához vezet”.<sup>150</sup> A civilizáció előtti („makkos”) állapothoz való visszatérés ilyesfajta rémképét Berzsenyi versében egy sor történelmi példa jeleníti meg: a Rómát feldúló vandálok, a „vad Gallia”, a „Seraillok’ öldöklései”, „Áziának végtelen zavarja”, valamint „Dózsa, Hóra’ gyilkos pórhada”.<sup>151</sup> A másik végletről, a kultúra romlásáról Mendelssohn azt írja, hogy „bujaságot, talmi ragyogást,

<sup>148</sup> SZÖRÉNYI 1975, 185.

<sup>149</sup> MENDELSSOHN 1784, 193–194.

<sup>150</sup> MENDELSSOHN 1784, 199.

elpuhultságot”, illetőleg „babonát és rabszolgaságot” hoz magával.<sup>152</sup> Ennek megfelelően már a *Vandal bölcsesség* első szakasza azt sugallja, hogy a romlott kultúra – a zsarnoki társadalmi rend – lényegében ugyanolyan káros, mint a kultúra hiánya: a vandálok és a francia forradalom ellen fellépő önkény egyaránt könyveket éget, vagyis – az egyik tudatlanságból, a másik számításból – egyformán akadályozzák a képzést, az emberiség öntudatra ébredésének folyamatát.

E kétféle véglet meghaladását jelenti a képzés társadalomeszménye. Ennek olyan kormányzat felel meg, amely képes összhangba hozni egymással az alattvalók emberi és polgári meghatározottságát, miáltal felvilágosodásnak és kultúrának is érvényre juthat az előnyös oldala. Egy ilyen társadalomban már nincs szükség a „marha fékre”, mivel az emberek önként lemondanak „szilaj szabadságukról”, cserébe a „békes élet bájiért”. Berzsenyi példatára ebbe a körbe sorol egyes államférfiakat csakúgy, mint országokat – Titusztól Nagy Frigyesig és Ausztriától Angliáig.

Egyébiránt a forradalomnak és – ezzel összefüggésben – a zsarnoki, kordában tartó hatalmi módszernek is kétféle értékelése következtethető ki a versből. Ha a társadalmi rend a felvilágosodás hiánya vagy megromlása miatt kerül veszélybe, akkor szükség van erőszakos külső beavatkozásra. Erre a „marha fék”-es létre<sup>153</sup> mint már meghaladott állapotra utal Berzsenyi. Más a helyzet azzal a forradalommal, amelynek célja egybeesik a fejlődés irányával, vagyis amelyik a megromlott kultúra, a zsarnokság ellen lázad. A *Vandal bölcsesség*ben ilyennek minősül a francia forradalom, amely nem más, mint gyógyulási, tisztulási folyamat („a régi méreg kiforrása”),<sup>154</sup> a „Tyrannok” által a felvilágosult emberre kényszerített mesterséges korlátok („vak ész fékje”) ledöntése. Annak a feltételezésnek az abszurd mivoltára pedig, amely a művelődéstörténeti szituációtól elvonatkoztatva egyenlőségjelet tesz a kétféle forradalom közé, a második szakasz költői kérdése hívja fel a figyelmet:

Oh Vandaloknak sanda bölcsesége!

Méltó királyi fülbe zengeni.

<sup>151</sup> BERZSENYI 1816, 202.

<sup>152</sup> MENDELSSOHN 1784, 199.

<sup>153</sup> Mendelssohn szerint egy olyan államban, ahol „az ember alapvető rendeltetése nem harmonizál a polgárával”, ahol a felvilágosodást nem lehet az összes rendre kiterjeszteni, mivel az összeomlással fenyegetné az alkotmányt, a „filozófiának hallgatnia kell”. Itt „a szükségszerűség szab törvényt, vagy inkább kovácsolja azt a béklyót, amelyet az emberiességre raknak, hogy megtörjék és állandó nyomás alatt tartsák.” (MENDELSSOHN 1784, 198.)

<sup>154</sup> Szörényi László szerint „Berzsenyi szóhasználatában [...] a »méreg kiforrása« egészségügyi szakkifejezés, a hippokratészi hagyományos gyógy mód alapján érthető, az izzasztókúrára utal, amellyel a szervezet kiveti magából az ártalmas nedveket és újra visszanyeri egészségét” (SZÖRÉNYI 1975, 182–183.)

Tenéked a' nagy Róma' csüggedése  
'S Párizs ádáz harcza egy eset?  
Tenéked alma 's makk egy fán terem?<sup>155</sup>

## 2. 2. A képzés és az egyéni sors: A' Temető – Barátnémhoz:

A képzés Mendelssohnál inkább folyamatot, mint célállapotot jelöl, ezt mutatja Kanttal folytatott vitája is a felvilágosodás fogalmáról. Kant híres tanulmányában (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) az ész nyilvános használatának szabadságát követelte, s ezáltal vélte a jövőben elérhetőnek a felvilágosodottság állapotát.<sup>156</sup> A populárfilozófus Moses Mendelssohn erre adott válasza szerint viszont a felvilágosodás (*Aufklärung*) kedvezőbb állapot a felvilágosodottságnál (*Aufgeklärtheit*), azaz a felvilágosodásnak soha le nem záruló folyamatnak kell lennie, az észnek folyamatos harcban kell állnia az előítéletekkel, máskülönben elveszíti ész-szerűségét, s maga válik az előítélet és babona forrásává.<sup>157</sup>

Herder egy évtizeddel később Mendelssohnhoz hasonlóan a folyamatszerűségben látja a képzés lényegét. Nála a humanitást célzó képzés, a „Bildung zur Humanität” mindig *továbbképzés*, amely nem ismer önmagán kívül lévő célokat:

A humanitás az emberi nem karaktere; de ez a karakter csak hajlam gyanánt születik velünk és voltaképpen ki kell képezni magunkban. Nem készen hozzuk a világra; de a világon ez kell hogy legyen törekvésünk célja, gyakorlati tevékenységünk summázata, ez kell hogy legyen az értékünk [...]. A mi nemünkben tehát a humanitást célzó képzés az isteni. [...] Ez a képzés olyan mű, amelynek szakadatlanul folytatódnia kell; máskülönben a magasabb és az alacsonyabb rendek is visszasüllyednek a nyers állati létbe, a brutalitásba.<sup>158</sup>

*A' Temető* és a *Barátnémhoz* című költeményekben egyaránt a képzésnek ez a folyamat-jellege dominál, amennyiben mindkét vers egy, éppen változatlansága miatt megromlott tudat- és létállapot dinamizálását és ezáltal a helyes és ideális szemlélethez való átvezetését teszi tárgyává. Ugyanakkor a látókörbe itt nem társadalmi, hanem egyéni-lelki folyamatok kerülnek, s a tematika is a lehető legszemélyesebb: a saját halál gondolatára, illetve szeretteink halálának tényére adott adekvát bölcséleti reakció kérdésköre.

<sup>155</sup> BERZSENYI 1816, 202.

<sup>156</sup> KANT 1784.

<sup>157</sup> Moses MENDELSSOHN, *Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft* = MENDELSSOHN 1983, 227.

A *Barátnémhoz* szerint az első reakció, amivel az egyén a halál tapasztalatát fogadja, a reflektálatlan fájdalomé: a gyermekét gyászoló anya, a sebet kapott „szép lélek” a „fájdalomnak önti könnyeit”. A vers beszélője ezt indokolt jelenségnek tartja, de csak akkor, ha a kezdeti kétségbeesés egy természetes gyógyulási folyamat bevezetője:

Táguljon a' szív könnyek által a' míg  
Feszíti, fojtja a' nyers fájdalom.  
A' férfi szem sem bírja könnyezetlen,  
A' Bölcs is érzi a' csapást midőn  
Szerelme' édes láncza elszakad;  
De már ha első kínjait kiforrtá,  
Az észnek égi balzamát veszi.<sup>159</sup>

Szerencsés esetben tehát a sírással egy egyszerre testi és lelki folyamat megy végbe: az összeszorult szív kitágul, megszűnik az a szorulás, amely eddig akadályozta a testnedvek szabad mozgását, s a megnyílt úton távozó könnyekkel együtt a fájdalom is mintegy kiürül a szervezetből, mely ezzel „kiforrja” kínjait. A „kiforrás” fogalmát a *Vandal bölcseség* a francia forradalommal kapcsolatban használta, mikoris a társadalomnak a megromlott kultúrára adott spontán-természetes reagálását jelölte vele metaforikusan, míg itt szó szerinti jelentésében szerepel, s a káros testnedvektől való megtisztulásra vonatkozik.<sup>160</sup> Ám önmagában az még egyik esetben sem elég, ha a „méreg” vagy „kín” forni kezd. Az önkéntelen-ösztönös folyamatot tudatos eszmélkedésnek kell beteljesítenie, s ennek bekövetkezte, illetve elmaradása különbözteti meg egymástól a jó és a rossz forradalmat, illetőleg a gyógyító avagy túlhajtott mértéke miatt inkább gyengítő hatású nedvűritést. Ahogyan a vandál „forradalom” Róma „csüggedését” okozta, úgy csüggeszti magát a *Barátnémhoz* szerint a „kényes” és a „hiú lélek”, nem lelve bánata határát és mértékét:

Szép lélek a' melly könnyen kap sebet,  
'S a' fájdalomnak önti könnyeit  
'S magát kisírván szenved csendesen;  
De kényes a' melly sebjét nem felejtí  
Sem orvosolni nem bátor 's kemény,

<sup>158</sup> HERDER 1881, 138.

<sup>159</sup> BERZSENYI 1816, 199.

<sup>160</sup> Vadera Gábor Berzsenyi egyik levelét elemezve mutatta be azt a korabeli (nemcsak orvostudományi, hanem esztétikai konnotációkkal is bíró) szemléletet, amely párhuzamot vont a testnyílások dugulásai, illetve a lélek elszorulása között. Ld. VADERNA 2005.



Hanem lecsügged 's önmagát emészt;  
'S hiú, ha még mély sebjével dicsekszik,  
Ha fájdalomban édeset keres  
'S veszett gyönyörre változtatja a' kint.<sup>161</sup>

A gyógyuláshoz egy gondolati váltásra van szükség, ennek lényege pedig az a felismerés, hogy hasztalan dolog szembehelyezni magunkat a transzcendens hatalmakkal:

Mi haszna vívjuk a' kemény eget  
'S a' bús koporsó' gyémánt zárait?  
Nem hat siralmunk 's jajsavunk oda!<sup>162</sup>

A vigasztalás annak megértéséből fakad, hogy a nyugalmat hozó halál kedvezőbb állapot, mint a „sors kéjjének” kiszolgáltatott, időben sodródó világi lét:

Ki tudja éltünk' számtalan csapásit  
Leírni? Minden óra újakat szül,  
Ujabb veszélyt hoz minden perczenet.  
[...]  
Oh, hadd nyugodjék magzatod tehát  
A' boldogoknak csendes enyhelyén,  
Tul a' veszélyen 's földi harczokon,  
'S fedezze béke kedves hamvait!<sup>163</sup>

A *Barátnémhoz* című versben ezzel záródik le a vigasztalás folyamata, de a képzés és a Negyedik Könyv egészét tekintve nem itt. A folytatást *A' Temető* című költeményben találhatjuk. Ez a vers első versszakában a vigasztalásnak ugyanazt a logikáját követi, amelyet a *Barátnémhoz* alkalmaz, s melynek értelmében a halál a legvégső menedék a sors szeszélyei elől. A temetőt megszólító narrátor szerint:

Te a' durva Tyran' bíborit elveted  
Mint a' koldus utált élete' terheit,  
'S a' szent emberiség' jussa szerint nekik  
Egy rangot 's nyugalmat adsz.

<sup>161</sup> BERZSENYI 1816, 198–199.

<sup>162</sup> BERZSENYI 1816, 199.

A' kit szíve emészt 's elhagya a' remény  
Annak még te reményt adsz 's magas enyhülést  
Jer adj nekem is adj! Im leereszkedem  
Szentelt hantodon 's álmodok.<sup>164</sup>

A következő versszakban azonban éles váltás következik:

Mit? 's hát kelle nekem álmodozás, remény?  
Agyváz altate vagy pólyadal engemet?  
Oh ismérem ezen phantomi lét' körét  
'S nem szédül küszöbén fejem!<sup>165</sup>

Az a másfajta, felülemelkedett nézőpont, amely innentől kezdve jellemzi a verset, túllép azon a dichotomikus beállításon, amely jó és rossz, öröm és bánat szétválasztásban gondolkodva legfőljebb úgy volt képes a vigasztalásra, hogy a halált valamilyen módon átminősítette pozitív kategóriává. Ezzel szemben a következő négy versszakban megszólaló beszélő képes életet és elmúlást szimultán módon szemlélni, s ezzel megszüntetni a kettő közti, csak időben létező ellentétet. Így a holt anyagban meglátja az élő és érzőt („Minden porszem úgy élt, úgy szeretett 's örült, / Mint e' gerjedező kebel!”), a romokban a virágzó városokat („Minden kődarabon melyre szemem vetem / A' nagy Persepol' és Palmira képe int”), de azt is, ahogyan a világ „míveit” a „nagy Örök' keze” temeti.<sup>166</sup>

A' *Temető* eszmefuttatásának forrása pontosan megadható, s ez – ahogyan arra már a versek kritikai kiadása is utalt<sup>167</sup> – a *Philosoph für die Welt Über den Tod* című dialóguspárjának első darabja. Ebben a párbeszédben Merville vigasztalja Chevreau-t, akinek meghalt a felesége és a gyermeke. Érdeemes hosszabban idézni főbb érveit, amelyeket az Istennel való meg hasonlítás ellen sorol:

Értse meg önmagát, kedves barátom: Ön csak az Istenről való saját *elképzeléseivel* elégedetlen. [...] Ha az ok Istenben, ebben a végtelenül Ön fölött álló, mindenható lényben rejlik: hogyan segíthetne akkor magán, Chevreau? hogyan változtatná meg a világ berendezkedését, hogyan fékezne meg az áradatot, amely feltartóztathatatlanul magával ragadja? – Ha azonban pusztán az Ön Istenről alkotott elképzelésében van az ok:

<sup>163</sup> BERZSENYI 1816, 200.

<sup>164</sup> BERZSENYI 1816, 175.

<sup>165</sup> BERZSENYI 1816, 175.

<sup>166</sup> BERZSENYI 1816, 176. Vaderna Gábor elemzése foglalkozott a szakirodalomban először A' *Temető* kétféle időszemléletével, a vers második felének időtapasztalatát az epikureista ismeretelmélet alapján értelmezve. Ld. VADERNA 2004, 177–210., különösen: 200–208.

<sup>167</sup> BERZSENYI 1979, 726.

akkor más a helyzet! akkor van segítség. – Változtassa meg téves elképzeléseit és keresse a hamis szempont helyett az igazit!<sup>168</sup> [...] A hiba, amely oly igazságtalanná tesz minket az éggel szemben, az, hogy fogalmainkkal mindig a természetben nem létező határokat húzunk. Folyton szétválasztunk és elkülönítünk ott, ahol a valóságban minden összevegyül, minden egyesül. – A fájdalom gyakran inkább gyönyör, mint fájdalom; a rémület édes borzongással jár; a balszerencse kellemessé válik az emlékezésben. [...] Hallgasson rám, arra, aki egykor boldogtalan volt! én is elveszítettem mindazt, amit Ön és érző szívem volt! A zajgó szenvedélyek most hallgatnak keblemben; semmi sem tehet elfogulttá az éggel szemben, sem a mértéktelen öröm, sem a mértéktelen bánat; lelkem állapota a nyugalomé.<sup>169</sup> Sok ezek élete ugyanabban a fényben tűnik fel számomra (amennyire képes vagyok megbecsülni); ugyanabban a fényben jelenik meg számomra az állat és féreg élete, mert ugyanaz az Isten teremtette őket, amelyik engem is létrehozott. [...] Minden arasznyi föld, amelyre lépek, ezek sírhelye? Üdvöz légy, gondolat! Ezek az ezek itt éltek, élvezték az életet, boldogok voltak. Minden előttem felszálló porszem érző ideg volt? Édes eszme, akárcsak egy álom! Ezt az ideget azért fonták, hogy gyönyört érezzen. Gyakrabban remegett a gyönyörtől, mint a fájdalomtól [...] a halál az élet feltétele, ugyanabban a természetben gyökerezik, amely örömeinknek is az alapja<sup>170</sup>

Mindez nem más, mint a képzés érvrendszere: az a herderi elképzelés található itt meg, amely az istenit nem külső transzcendens hatalomnak tételezi, hanem az emberi cselekvésben pillantja meg. Így nyílik arra lehetőség, hogy a látszólag külső okokra visszavezethető – s ezért elháríthatatlan – nehézségek saját szenvedélyeink termékeiként lepleződjenek le, s ezzel legyőzhetőkké, meghaladhatókká váljanak, s e szemléletből következik az a holisztikus világkép, amely végül még a halált is képes integrálni magába. A képzés eszménye azzal, hogy nem időbeli célt tűz az emberiség elé, hanem saját eleve adott lényegének az időben megmutatkozó tárgyaktól független „ki-fejtését”, „ki-képzését”, kivonja az emberiség fejlődési folyamatát a sors hatálya alól. De erről szintén a *Philosoph für die Welt*ben olvashatunk:

Ha összes kívánságunk és törekvésünk végső célját – amelyre ezek mint egy középpontra irányulnak – magunkon kívülre helyezzük, vagy magunkon belülre, de olyan lelki erőbe, amely saját sikeres előrehaladásához és továbbképzéséhez külső tárgyakat, előnyöket, segítséget igényel: akkor a sors kezében vagyunk és maradunk, és ez az álnok démon tetszése szerint üzi velünk évdő vagy kegyetlen játékát. De ha ezt a célt a külső körülményektől egyedül független dologba, magába az akaratba helyezzük, ha törekvéseink legfőbb céljává természetünk ezen legjobb erejének határtalan tökéletesedését és nemesedését tesszük: akkor nem csupán egy olyan célra teszünk szert, amely a gyakorlatban soha nem érhető el, és még soha nem érték el, [...] hanem ami ennél több, megszűnik a sorstól való függésünk: leggonoszabb játékaival sem érhet el mást, minthogy a célhoz

<sup>168</sup> [Johann Jakob Engel], *Über den Tod: Zwey Unterredungen*, DPhfdW 2. 54–91. i. h.: 62.

<sup>169</sup> DPhfdW 2, 71.

<sup>170</sup> DPhfdW 2, 72.

vezető fejlődésünket fogja előmozdítani, és olyan magatartásra ösztönöz, melyben lelkünk nemessége egyre szebben, egyre fényesebben mutatkozik meg.<sup>171</sup>

Összehasonlítva a *Barátnémhoz A' Temetővel*, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a két vers egyazon vonatkozásban bár, de a képzési történet más-más szakaszát ismerteti. A *Barátnémhoz* oktatása a féktelen szenvedély állapotát azzal kívánja megszüntetni, hogy észérvekkel bizonyítja a korábban reménytelennek tűnő állapot reményteljes voltát. *A' Temető* utolsó versszakainak még emelkedettebb nézőpontjából azonban már nem az egyén sorsa a tét, s túljutunk a puszta észérveken is, amelyek helyét egy magasabb rendű látás foglalja el. Ebből a külső aspektusból rá lehet látni a sorsra és a sorsnak-reménynek kiszolgáltatott, időben szétszabdaltan létező atomizált emberiségre, amely így az utolsó előtti versszakban sírja „partjain és porán” tolongó „hangyaseregként” tűnik fel:

Látom hangyabolyi míveidet, világ!  
Mint szórja 's temeti a' nagy Örök' keze,  
Látom, hangyasereg! mint tusakodsz 's tolongsz  
Sírod' partjain és porán.<sup>172</sup>

Ez egyben a Negyedik Könyv csúcspontja, a szó szoros értelmében, vagyis a legmagasabb nézőpont, a csaknem abszolút látás szöveghelye. Itt egy pillanatra felvillan a képzési folyamat (elérhetetlen) célpontja, kinyílik „a' nagy Örök” perspektívája. Az utolsó versszak didaktikus zárlata pedig megnyitja az episztolák ezután közvetlenül kezdődő ciklusát, mintegy előre összegezve az egyes episztolákban bemutatandó képzési részfolyamatok tanulságát, amennyiben egy olyan nézőpont elfoglalására szólít fel, ahonnan egyszerre látszik élet és halál, vagyis az *egész*:

Jertek bámulatos Bajnokok és Nagyok!  
'S ti kik nem meritek nézni az elmulást,  
És ti porbanyögök, jertek ide 's velem  
Élni 's halni tanuljatok.<sup>173</sup>

<sup>171</sup> [Johann Jakob Engel], *Der Aetna*, DPhfdW 2, 24–25.

<sup>172</sup> BERZSENYI 1816, 176.

<sup>173</sup> BERZSENYI 1816, 176.

### **2. 3. A kultúra megromlásának tünetei: A' Pesti Magyar Társasághoz – Döbrentei Gáborhoz.**

Az Episztolának A' *Temető* után következő első és második darabja a mendelssohni értelemben vett megromlott kultúra következményeivel vet számot, majd felszólítja a címzetteket a képzés folyamatának továbbvitelére, illetve megjósolja ilyen irányú tevékenységüket.

A' *Pesti Magyar Társasághoz* alapvetően az ezoterikus tudományt okolja az emberiség öntudatosodásának késlekedéséért, azért, hogy az ész fénye nem terjed a „vak halandók' néma éjjelén”:

Az ég' ürébe felható Tudós  
Az égi zsákmányt barlangokba zárta  
'S az embereknek bábót 's vázt vetett,  
Mellyek vakabbá tették a' vakot  
[...]  
Így a' görög nép 's Róma' bölcsesége  
Mellyet csudálva tisztelünk ma is  
Csak a' Tudósok' székiben lakott,  
A' nép' szemébe nem hatott sugára<sup>174</sup>

Figyelembe véve, hogy a „váz” szó jelentése itt nagyjából a. m. „agyszülemény”, „képzeldésből származó látomás”,<sup>175</sup> látható, hogy az a populárfilozófiai elképzelés szólal meg az idézett részben, amely a felvilágosodás vagy – pontosabban – a képzés zálogát a szakadatlanul zajló társadalmi kommunikációban látta, s ennek gátlásaként értékelte nemcsak a tudás, az információ eltitkolását, hanem annak előítéletes-egyéni szempontok szerinti rendszerbe szervezését is. Ez utóbbi szélsőséges példája a vallási babonáság, amelynek rémítő következményű eseteit az episztola hosszasan sorolja. A hetedik szakasztól kezdődően az episztola közvetlenül a Pesti Magyar Társaságot szólítja meg, mint a „jobb világ” letéteményesét. Annak ellenére, hogy konkrét megszólított(ak)ról van szó, a vers beszélője kerül bármiféle személyes utalást, s maga a „nagy ügy” is elvontan jelenik meg. Mindez nem

<sup>174</sup> BERZSENYI 1816, 178.

<sup>175</sup> Akárcsak A' *Temető* első versszakában. A szó hasonló korabeli használatát ld. Batsányi János *Imhol ma is...* kezdetű versében: „Ó! kit lenni hisz és imád / E szenvedő szív, Mindenek Atyja te! / Elnézed ezt? vagy költemény csak / Lételed? agyszülemény? hiú váz?” (BATSÁNYI 1953, 82.)

véletlen, mivel az episztola nem valamilyen időben megragadható konkrét eredményt vár a Társaságtól, hanem a képzés folyamatának fenntartását látja biztosítva benne:

Reménylek. A' mit század nem tehet  
Az ezredek majd megteendik azt.  
De hinnen is kell; mert midőn, Barátim!  
Buzogni látom lelketek' hevét  
Melly e' nagy ügyre felken titeket  
'S e' szent szövetség' lánczába csatol,  
Előre látom: mint terjesztitek  
Hazánkban Delphi' égi kincseit  
'S az értelemnek nagy törvényeit;  
Előre látom: mint lehettek éltet  
A' szikla melybe és a' holt anyagba<sup>176</sup>

Az utóbbi sorokban a Prométheusz-mítosznak az a neohumanista kiegészítése elevenedik fel, mely szerint az eredeti teremtetést beteljesítendő Minerva száll le az égből és terjeszt ésszt s bölcsességet a halandók között.<sup>177</sup> A vers ezt a második prométheuszi cselekvést mint a „buzgó lelkeknek” a képzésben szükségszerűen elvégzendő feladatát láttatja, s jelentőségét azzal érzékelteti, hogy az első, teremtető prométheuszi gesztus képét használja ábrázolására.

A *Döbrentei Gábor*hoz szóló episztola a szélsőséges, rögeszmés gondolkodás további szimptomáit ismerteti, a rangkórságtól a kapzsiságig, illetve a tudósokra jellemző előítéletekig. Az előrebocsátott végkövetkeztetés mindezeket a jelenségeket az öntudat hiányára vezeti vissza, amit viszont az erény hiányával hoz párhuzamba – szemben a józan, egészséges értelemmel:

Gyűlöljük é hogy nem barátaink  
Kik önmagoknak ellenségeik,  
'S az Istennel perbe szállni készek?  
Vagy tán az orvos hagymázos betegjét  
Üldözzé azért, ha tőle öklözést kap?  
Nem mert az ember nem véthet ha józan,  
Minden gonoszság hagymázból ered.  
Előbb lehetne a' lángból víz és jég

<sup>176</sup> BERZSENYI 1816, 181.

<sup>177</sup> A' *Tudományok* című vers – amelyet Berzsenyi a *Philosoph für die Welt* egyik esszéje alapján írt –

'S az égi fényből vastag éjszaka,  
Mint a' valódi Bölcsből rút gonosz.<sup>178</sup>

A képzés hiányában saját részleges szempontjai fogságában leledző emberiség mint szánandó s legfőképp gyógyítandó beteg tűnik itt fel. E gondolkör megjelenése ismét csak regisztrálható a *Philosoph für die Welt* hasábjain, a *Das Irrenhaus* című esszében:

az erény nem más, mint saját lényünk, rendeltetésünk, viszonyaink és erőink kifejtett, világos, teljes öntudata. És ellentéte, a bűn? – mi más lehetne, mint ennek az öntudatnak a tartós távolléte? mint a lélek elsötétülése, melyet időnként egy világos és rettenetes pillanat szakít meg?<sup>179</sup>

A *Döbrentei Gáborhoz* írt episztolának két címzettje van: a címben megnevezett és az ifjú Wesselényi Miklós. Az utolsó szakaszban ők ketten együtt válnak a fény terjesztésének bajnokaivá, ám a küzdelemben a nagyobb s távlatibb szerep Wesselényinek jut:

[...] vívj dicsően  
Az éj' sűvöltő vak hydrájival!  
Paizst ' s arany tört nyújt Apoll neked,  
'S veled buzogva felkél Wesselényid,  
A' szörnyölőknek szörnyölő fija;  
Lehull előtte majd egünk' köde,  
'S paeánt riadnak Erdély' bércei,  
És én utánok zengetem dalom.<sup>180</sup>

A Negyedik Könyvön belül Wesselényi neve nem itt fordul elő először, lévén az episztolák előtti három versből álló egység közepén elhelyezkedő *Báró Wesselényi Miklós' képe* című epigramma egyszer már fókuszba helyezte alakját. Ez a mű innen visszatekintve annak indoklásaként olvasható, hogy Wesselényi miért alkalmas a képzés előmozdítására, egy nagyszabású – az éggel és a bércekkal mérhető nagyságú – szellemi éghajlatváltozás előidézőjének szerepére.

tartalmazza a mítosznak ezt a variánsát. (V.ö. BERZSENYI 1979, 616–620.)

<sup>178</sup> BERZSENYI 1816, 183.

<sup>179</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Das Irrenhaus*, DPhfdW 2., 105.

<sup>180</sup> BERZSENYI 1816, 186.

## 2. 4. A képzés-eszmény megszemélyesítése: Bárány Wesselényi Miklós' képe

A Wesselényi-epigrammában a képzés alapvető mozzanatainak jelképes kifejezése jelenik meg és kapcsolódik össze a hegymetafora és az életkor-metaforika révén:

Mint az egekbe merült Aetnának az alja virányos  
'S a' tetején örökös tűzörvény 's aetheri fagy küzd:  
Arczaidat derülő tavaszod' szép hajnala festi,  
Jég fedí homlokodat 's láng csap ki komoly szemeidből. --  
Erdély! Mennyköveid fornak bent, esküszöm, áldozz!<sup>181</sup>

Az Etna a Philosoph für die Welt (korábban már elemzett) esszéjében két vonatkozásban jelképezte a képzést, jelentve egyrészt azt a magasabb, szimultán látást lehetővé tevő szempontot, amelyre a képzés eredményeként szert tesz az ember, másrészt pedig a hegymászás helyszínéként azt a soha véget nem érő processzust, amelynek során az ember egyre magasabbra emelkedik, ideális önmaga felé. A folyóirat egy másik esszéjében olvashatunk arról, hogy a képzési folyamat egyes állomásai szükségszerűen kötődnek egyes életkori szakaszokhoz:

Eine Vernunft, die mit solchen Ansehen, solcher Übermacht herrschet, daß auf ihren ersten Ruf alle Begierden schweigen und sich ehrerbietig zurückziehn, ist sicher möglich, ist in den Besten und Edelsten des Menschengeschlechts wirklich; aber sie ist Vorrecht des schon reifen, ausgebildeten Weisen, nicht des noch reifenden, in der Bildung erst begriffenen Jünglings. In diesem herrscht mit Übermacht die Phantasie, die Empfindung<sup>182</sup>

A Wesselényi-epigramma az idealizálás legmagasabb fokára jut azzal, hogy a képzés különböző szakaszainak jellemzőit egyszerre ruházza rá egyetlen személyre. Wesselényi arcán ifjúkori vonásokat ábrázol („tavaszt” és „hajnalt”), míg a jeges homlok és a lángoló szem ellentéte az érett (és ki-képzett) kor megfékezett szenvedélyeire utal. Így *A' Temető* zárólátomásán kívül ez a mű a Negyedik Könyv másik olyan pontja, ahol akadálytalanul érvényesül a szimultán szemlélet, s egyetlen képen belül pillanthatjuk meg a képzés (megszemélyesített) egészét. Ennélfogva a vers ciklusbeli szerepe – *A' Temető*höz hasonlóan – az episztolák tanulságainak egyfajta előrebecsített összegzése.

<sup>181</sup> BERZSENYI 1816, 174.

<sup>182</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Das Irrenhaus*, DPhfdW 2., 108–109.



## 2. 5. Képzés és költészet: Dukai Takács Judithhoz

A *Dukai Takács Judith*hoz írt episztola a képzés két mozzanatát ábrázolja: a női nemhez való viszonyát, vagyis az egyenjogúsítást mint képzést, illetve a költészet szerepét ugyanebben a folyamatban.

A nők emancipációja egyszerűen mint az emberiség képzésének részaspektusa jelenik meg a műben. Ez megfelel a herderi képzésideálnak, hiszen a *Humanitätslevelek*ben meghirdetett eszményi „humanitás szövetségébe”, a gondolataikat egymás között szabadon kicserélők társaságába nemzeti, társadalmi és nemi hovatartozástól függetlenül minden ember beletartozhat.<sup>183</sup> Ennél fogva a nők elnyomása is a romlott kultúra jele: ahogyan a zsarnokok bánnak a felvilágosult emberrel a romlott kultúrában, ugyanúgy tartják a nőket mesterséges korlátok között, „vak gyermekségben” és állati sorban („békós” lábbal) a férfiak. Ez a helyzet akkor szűnik meg, ha lehetővé válik a nők számára a képzés, vagyis hogy kifejtsék, kibontakoztassák eleve meglévő képességeiket, így adva teret a bennük lévő isteninek:

A' míveletlen föld csak gazt terem.

A' lélek is csak úgy emelkedik

A' virtusokhoz égi szárnyakon,

Ha Delphi isten önt sugárt belé,

Melly úgy kifejti lelkünk' díszeit

Mint éltető nap a' virágkebelt.<sup>184</sup>

A poézis révén a lélek emelkedése, a „virtusnak útja” egy olyan világba vezet, ahol – ha csak szimbolikusan is – érzékelhetővé válnak az emberiség eszményei, s így megnyílik a lehetőség ezek befogadására, a második prométheuszi teremtetésre:

[...] a Poësisz' nyájas Istenei

Szemünkhez illő földi öltözetben

Enyelgve zárnak karjaik közé,

'S a' Symboláknak hímes fátyolában

Öleltetik meg a' Nagyot 's Dicsőt,

'S belénk mosolygják rózsás szájaikkal

Az égi szikrát 's égi tiszta kénynt.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> „Unter uns ist, wie jener Apostel sagte, *kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib; wir sind Eins und Einer.*” (HERDER 1881, 6.)

Az itt ábrázolt folyamatnak nincs végpontja, mivel a lélek díszének az isteni sugár által megindított kifejtése az „égi szikra” újbóli befogadásához vezet, s a képzés egészét tekintve ez az aktus ismétlődik végtelenül. Az egyéni fejlődéstörténet szempontjából ugyanakkor két szakaszt különít el a vers, a „hevült kebel” és a „Bölcsesség” állapotát, s ezek közül Berzsenyi csak az elsőt köti egyértelműen a (lírai) költészethez, felidézve a görög mitológia tájait és a görög költők közül Pindaroszt és Szapphót. Ez az érzelmeken alapuló, reflektálatlan tudatforma azonban csupán a képzés alacsonyabb fokát jellemzi, mivel egyéni jellegű, időbeli tárgyakhoz kötődik, s a divinatorikus gondolkodás keretein belül marad:

A' képzelődés' szép játékai,  
Az érzemények' édes ömledési,  
Széptik ámbár boldogságot,  
De nem tehetnek boldoggá magok.  
Kettősen érzed a' jót és gonoszt,  
'S a' sorsnak ádáz kényén függ nyugalmad.<sup>186</sup>

Az elérendő állapot ezzel szemben a „Bölcsék' nyugalma”, egy emelkedett, a saját szenvedélyeket legyűrő, időtlen-sorstalan szemléleti mód:

Nézd a' magasban fénylő Bölcsességet,  
Körülragyogva csillagnimbuszával  
Az Isteneknek békes sátorában,  
Hová nem érhet semmi földi tör,  
Ott, ott tanul meg a' Bölcsék' nyugalmát  
Ismérni 's győzni a' föld' szörnyeit,  
Indulatinknak pusztító dühét,  
És a' szerencse' játékát nevetni<sup>187</sup>

A *Dukai Takács Judith*hoz írt episztola költészetszemlélete kapcsolatba hozható azzal a populárfilozófiai nézettel, mely az „alsó vagy esztétikai lelki erőkhöz” rendeli a költészetet, s így elvitatja tőle a képességet az ember „teljes lényegének” reprezentálására. Eszerint, mivel a költészet határa egybeesik az emberi érzékelés határaival, nem törekedhet a „tökéletességre”,

<sup>184</sup> BERZSENYI 1816, 188.

<sup>185</sup> BERZSENYI 1816, 189.

<sup>186</sup> BERZSENYI 1816, 190–191.

<sup>187</sup> BERZSENYI 1816, 191.

arra, ami már nem „jelenség”.<sup>188</sup> Amit a költészet nyújtani tud, az a szem látása, az a tudás, amelyet érzékeink közvetíthetnek számunkra az emberiség eszményeiről, vagyis ezeket csak „szemünkhez illő földi öltözetben”, „a’ Symboláknak hímes fátyolában” ábrázolhatja.

## 2. 6. A képzés tere: Vitkovics Mihályhoz

A Vitkovics Mihályhoz a képzésnek az ember természeti állapotából a mendelssohni értelemben vett kultúráig vezető folyamatát tekinti végig. E fejlődési sor elején az a csak vegetatíve létező ember áll, akit nem vesz más körül, mint a természet jelentés nélküli, pusztán önmagukkal azonos tárgyai:

Nyugodni, enni, inni és alunni  
Lehet mezőn is; oh de mint örüljek  
Fákkal, fűvekkel, ökrökkel sokáig?  
Csupán szememnek tárgyi mind ezek.<sup>189</sup>

A következő lépcsőfokon jelenik meg az emberi társaság, azonban olyan állapotában, amilyenné Mendelssohn szerint a romlott felvilágosodás és a romlott kultúra körülményei között válik, azaz egyrészt „gyenge morális érzés” és „egoizmus”, másrészt „rabszolgaság” (vagy legalábbis feudális kiszolgáltatottság) jellemzi:

Van itt is ember, mondd! de millyen ember?  
Inség, gonoszság néz ki vad szeméből  
'S lesujt pipádért hogyha nem vigyázzsz  
Szemét sötétség vállát terh sanyarja,  
'S utálja mind azt a' ki boldogabb.  
'S mi szép mulatság látni izzadását?  
Mi szép nekem még rajta szántanom  
'S aszott kezéből lesni sütemet?<sup>190</sup>

A harmadik fokozatot az önmagában vett felvilágosodás jelenti, az ész pusztán elméleti, önmagára irányuló használata. Az episztolában ezt a létállapotot jelképezi a „vadonban

<sup>188</sup> [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn Z\*\*\*: Von dem moralischen Nutzen der Dichtkunst* = DPhdW 2, 31–32.

<sup>189</sup> BERZSENYI 1816, 195.

<sup>190</sup> BERZSENYI 1816, 195.

bujdosó Fakír”, aki „csak álma’ tündér képét kergeti”. Végül ezt a szintet haladja meg az a kultúra állapotába jutott ember, aki társadalmi lényként az emberi nem elhivatottságát teljesíti be az ész nyilvános használatával:

Rendeltetésünk nem magányos élet  
'S örök komolyság és elmélkedés,  
Hanem barátság és társalkodás.<sup>191</sup>

Az önkiteljesítéshez társalkodásra van szükség, a képzés ugyanis csakis közösségi folyamatként képzelhető el:

Szivemnek ember és rokon kebel kell,  
Kivel vegyítse érzeményeit;  
Elmémnek elme, melly megértheti  
'S mellyben sugárit tükröztetheti.<sup>192</sup>

A város, Buda és Pest mint ennek a társadalmi kommunikációnak a színtere jelenik meg az episztolában, mint az a hely, ahol megvalósul a sonnenfelsi, a tudományokkal és művészetekkel ápolat kapcsolatra visszavezethető urbanitás. A műben megidézett „nyájas élet” ennek megfelelően egyaránt jelenti a humán és a reáltudományokról (hazai és világtörténelemről, „a’ Morálnak mély törvényeiről”, s „Kopernik” nyomán a „nagy Minden’ titkairól”) folytatott társalgást, valamint a színház élvezetét („Szemünk legelhet Thespis’ bájvilágán”). A város a benne folyó kommunikáció eredményeként olyan térré válik, ahol eszmények testet öltenek, vagyis a közös ideálokról alkotott egyéni képzetek jelek formájában interszubjektív szintre kerülnek:

Midőn körültem minden él 's örül  
'S újabb meg újabb érzelemre gyujt:  
Itt a’ tanult kéz’ nagy remekjei,  
Ott a’ dicső ész’ alkotásai  
Az élet’ édes bájait mutatják,  
'S mind azt előttem testesülve látom  
A’ mit magamban csak képzelhetek  
Kivánhat é még többeket szemem?<sup>193</sup>

<sup>191</sup> BERZSENYI 1816, 196.

<sup>192</sup> BERZSENYI 1816, 195.

Mindez arra utal, hogy jelelméletileg a konkrét (pesti) urbánus tér funkciója megfelel a költészet elvont „dicső tájának”, amelyről a *Dukai Takács Judith*hoz írt episztolában volt szó. Mindkettő olyan hely, ahol az eszményeket szimbólumok fejezik ki, teszik érzékelhetővé, azzal a céllal, hogy „érzelemre gyujtsanak”, vagyis aktiválják az emberben potenciálisan meglévő képességeket, hajlamokat, így segítve tovább a képzés folyamatát.

## **2. 7. Képzés és saját költészet: A' Bonyhai Grotta – Helmeczi Mihályhoz**

Ezek a versek egyaránt önreflexív gesztust tartalmaznak, mégpedig kettős vonatkozásban, lévén egyrészt a Negyedik Könyvnek a *Verse*k gyűjteményében való pozíciójára reflektálnak, másrészt az egész kötetnek az irodalmi-társadalmi kommunikációban elfoglalt helyére.

*A' Bonyhai Grotta* a Negyedik Könyv első verseként – csakúgy, mint az előző három Könyv ciklusnyitó darabjai – invokációs gesztust valósít meg. A megszólított a korábbi esetekben egy mitológiai lény (Küpris), egy idősebb pályatárs (Virág Benedek), illetve a „Múza” volt, mindegyik a költészet ihletőjének szerepében. Ezúttal viszont a megszólított egy grotta, azaz mesterséges barlang, amely itt – mint kiderül – funkciója szerint az a hely, ahol egy idealizált nőalak befogadja majd ezt a költészetet, illetve konkrétan az Első Könyvben olvasható *A' Melancholia* című verset:

Lebegjenek, oh Grotta feletted  
Ölelkezve pálmák 's myrtusok' lombjai,  
Hintsenek szent árnyékot körülted,  
Hintsenek illatot Ilyssus' bokrai.

'S ha majd csendes mohaidon le dűl  
A' Hősek Leánya magányos órájin,  
'S a' szebb lelkek' gondjaiba merül,  
Oh fedezd könnyeit 's szárítsd el orczájin.

'S midőn karján Melancholiámnak  
Az ének' nectáros érzésére hevül,  
Légy temploma a' szelíd Muzáknak

<sup>193</sup> BERZSENYI 1816, 193.

'S a' Sphaerák' zengése ömledezzen körül.<sup>194</sup>

A grotta terében tehát kétfajta cselekvés megy végbe, egyrészt a könnyek felszárítása, a képzés sémája szerinti vigasztalás, az artikulálatlan szenvedély megzabolázása, a „kiforrás” utáni megnyugvás, másrészt érzelmek keltése a költészet („ének”) révén, vagyis a képzés folyamatának megindítása. A képzési modellben ez a két mozzanat egyetlen progresszusban kapcsolódik össze, ebből a szemszögből nézve tehát a költemény a jó lelki forradalmak szüntelen és – mivel a szenvedélytől mindig a vigasztalás irányába halad a ciklikus mozgás – egyre magasabb nivójú ismétlődését ábrázolja. Az így létrejött, az ideál felé tartó végtelen spirális-spirituális emelkedés különböző szinteken értelmezhető. A fokozódó emelkedés megvalósul egyszer a *A' Bonyhai Grottában* szereplő ideális olvasóban, s ezzel *A' Melancholia* című vers, illetőleg az általa képviselt költészet elnyeri a maga helyét a képzés társadalmi folyamatában. Ez a költészet azonban a befogadói térbe kerülve már nemcsak kiváltója lesz a képzésnek, hanem maga is annak alanyává válik. Ilyen értelemben tehát *A' Bonyhai Grotta* nem csupán a társadalmi képzés szakrális tere, hanem az a szöveg-tér is, ahol a saját költészet képzése-emelkedése végbemegy, ahol magasabb, reflektált szintre emelkedik a korábbi poézis. Ily módon az a tény, hogy a vers a Negyedik Könyv nyitópozíciójában áll, világosan jelzi a gyűjteményben ezután bekövetkező váltást, s előkészíti a közösségi meghatározottságú elmélkedő költészet megjelenését.

Míg *A' Bonyhai Grotta* a versgyűjtemény eszményi olvasóját hozza létre, addig a *Helmecki Mihályhoz* a kötet ideális kiadóját konstruálja meg. Ennek a személynek legfontosabb tulajdonsága az, hogy a szerzővel barátság köti össze:

Mit írjak, édes *Helmeckim*, neked?  
Nemes tüzedről énekeljek é,  
Vagy ifjuságod' ért gyümölcsiről,  
'S baráti szíved' érzeményiről? –  
Ha én terólad gondolkodni kezdek,  
Csak egyet érzek, egyet gondolok,  
Csak azt, Barátom! hogy téged szeretlek;  
Csak azt: hogy édes a' szelíd barátság<sup>195</sup>

A barátság cikluson belüli jelentése a „társalkodásával” fonódik össze, vagyis egy kommunikációs szituációra utal. A *Vitkovics Mihályhoz* tanúsága szerint *Helmecki* részese

<sup>194</sup> BERZSENYI 1816, 173.

annak, a szerzőt is magában foglaló urbánus közösségnek, melynek tagjai „egyenlőn tudnak érezni”, képesek érzelmeik és gondolataik „vegyítésére”, s így összekapcsolódhatnak a képzés folyamatában. A képzés-eszménynek megfelelő társas jellegű költészetértelmezés keretében válhat a barátság a kiadót legitimáló tényezővé. (Egyébként a barátság ilyen szerepére utal az is, hogy Helmeczi már a verseskötet címében mint Berzsenyi „barátja” van megjelölve.) Az episztola következő szakaszából pedig az derül ki, hogy Helmeczi nem csupán a szerző, hanem annak versgyűjteménye iránt is erős affinitással rendelkezik, sőt ennek az érzékenységnek a mértéke bizonyos vonatkozásban meghaladja még a szerzőét is:

Im, gyűjteménykém' vedd baráti kegyvel,  
Érezze ismét gyámoló kezéd'  
'S láttasd világgal, mint már láttatád.  
Kevés virággal szerzi meg Camoenám –  
Oh! elvadúlnak a' komoly szemektől  
Aon' mosolygó gyenge Szúzei,  
Mint a' szerelmek' édes Istenei.  
Te még virágzol. Dőlj szép karjaikra!  
'S az égi nectárt idd rózsás ajakkal.<sup>196</sup>

A még „virágzó”, ám ugyanakkor már „ért gyümölcsökkel” is rendelkező Helmeczi egyszerre rendelkezik a képzés különböző szakaszainak tulajdonságaival, az ideáltipikus ifjú- illetve férfikor jellemzőivel. Ezen eszményi állapota teszi alkalmassá a kiadói szerepkörre, s indokolja az ez irányú felkérést, hiszen ő kongeniális viszonyt alakíthat ki a „kevés virág” (szerelmi, érzékekre ható mű) mellett – kikövetkeztethetően – sok gyümölcsöt (értelemre ható munkát) tartalmazó „gyűjteményke” *egészével*, olyat, amilyenre a képzés magas, bölcselkedő fokán lévő szerző már nem képes. Az episztolában tükröződő felfogás szerint a kiadás célja a különféle költői periódusok termékeinek szimultán láttatása, tehát annak a képzési folyamatnak a bemutatása, amelyen az adott költészet végigment. Mezei Márta hívta fel a figyelmet arra, hogy Berzsenyi verseinek kiadásával nem a tökéletesség igényének akart eleget tenni, hanem jellemző képet szándékozott nyújtani költészetéről.<sup>197</sup> Ehhez annyit tehetünk hozzá, hogy a „jellemző” a képzés gondolkörében nem a „tökéletes” ellentéte, hanem itt éppen az adott költészetre jellemző törekvés, a szakadatlan fejlődés felmutatása

<sup>195</sup> BERZSENYI 1816, 201.

<sup>196</sup> BERZSENYI 1816, 201.

<sup>197</sup> Mezei Márta a Berzsenyi és Kazinczy közt a kiadás körül folyt vitát elemezve jut erre a következtetésre. (MEZEI 1998, 142.)

lehet, ha nem is az (elérhetetlen) tökéletességnek, de mindenképpen az isteni jelenlétének bizonyítéka.

### 3. Az episztola mint a képzés műfaja

A Negyedik Könyv áttekintése után újraértelmezhetjük, pontosíthatjuk az episztolaműfaj szerepéről a fejezet elején mondottakat. Láttuk, hogy Berzsenyi az episztoláinak költőietlenségét ért Kölcsey-kritikára az antirecenziókban egy ideáltipikus – az érzelmkifejező-költőtől a kevésbé költői kifejezésformák felé haladó – fejlődéskép megjelenítésével válaszolt. Lényegében hasonlóképpen érvel az episztola műfaja mellett Szemere Pál – szintén Kölcsey recenziójára reagáló – *Tudositása*, csakhogy művelődéstörténeti dimenzióba helyezve a kérdést. Okfejtése szerint az újkori episztola nem csupán az egyén költői fejlődésében, hanem az emberi közösség történetében is a társas bölcselkedés korszakát jelzi, mégpedig a régiéknél még megvolt közvetlen társasági élet pótlékaként:

Sőt nem szörszálhasogatás volna kérdeni, vallyon a' poetai epistolákat nem maga az élet szüksége, Bedürfnisse hozta és hozza elő korainkban, 's nem fog e e' szükség igen sokáig, 's talán örökre, surrogatuma lenni és maradni a' poetának lelkesedés vagy lelkesítés helyett, melly a' regieknél a' közönséges ünnepek, játékok, közhelyszerű [?] felmondásokban állott 's az élet prosaiságát poetaivá emelte föl. [...] Később gondolatok és érzemények keletkezének, mellyek magasabban állának mint a' prosai élet, de alacsonyabban, mint a' poetai világ mellyek elmondásra valának alkalmasok nem pedig eléneklésre; 's így fogott fogtak származni az epigrammák, 's így az ezekkel rokon epistolák<sup>198</sup>

Az episztola, illetőleg tágabb értelemben a levélműfaj helyét éppen ez a pótlékjelleg jelöli ki a neohumanizmus képzési rendszerében, ez lesz ugyanis a szókratészi urbánus dialogicitás újkori felélesztésének egyik kedvelt formája, amint azt a Philosoph für die Welt számos fiktív levélesszéje is mutatja. Az episztola e vonatkozásban tehát egyfajta összekötő műfaj, amely a társas-ünnepi-poétai és az egyéni-köznapi-prózai jellegű kifejezés módok határán állva képes kapcsolatot teremteni az antik és modern kori művelődési eszmény közt. Ugyanezen kettős funkció jegyében rehabilitálta az episztola műfaját a Spectator, amikor az általános emberi és a korra jellemző egyedi metszéspontjában jelölte ki az episztolairó

<sup>198</sup> SZEMERE Pál, *Tudositás: A' Tudományos Gyűjtemény dolgozó társainak egyesületéhez, Kölcsey könyvizsgálata felől Berzsenyi verseire. 1817.* = KÖLCSEY 2003, 673–674.



helyét<sup>199</sup>: ez a kettős látásmód teszi az episztolát alkalmassá arra, hogy a (neo)humanista képzésideálnak megfelelően folyamatában tegye megragadhatóvá az emberiség ideáljainak kibontakozását.

Az aktualizálás és általánosítás kettőssége figyelhető meg a *Versek* Negyedik Könyve esetében is. Egyetlen nagy összegző vers, az ódai formájú *A' Temető* kivételével mindegyik ide tartozó mű konkrét kép(ek)ből vagy szituáció(k)ból bontja ki az általános tanulságot, miközben három episztola (*A' Pesti Magyar Társasághoz*, *Dukai Takács Judithhoz*, *Vitkovics Mihályhoz*) és a Wesselényi-epigramma referenciális mivoltát külön is hangsúlyozza a címükben szereplő évszám. Ily módon a Negyedik Könyv keresztmetszetet is ad a képzés menetének aktuális állapotáról és ugyanakkor „divináló” módon ki is jelöli az abban követendő célokat.

<sup>199</sup> A *Spectator* az episztola horatiusi válfajáról írja: „He that would excel in this kind must have a good Fund of strong Masculine Sense: To this there must be joined a thorough Knowledge of Mankind, together with an Insight into the Business, and the prevailing Humours of the Age.” (*The Spectator*, No. 618., November 10, 1714.) Ld. még: LABÁDI 2004, 586–587 és 602–606.

## IV. fejezet

### Az első antirecenzió

#### 1. Előzetes megjegyzések

Berzsenyi Dániel antirecenzióinak<sup>200</sup> megítélésében Csetri Lajos tanulmánya<sup>201</sup> hozott fordulatot. Csetri volt az első, aki ezeket a vitairatokat nem egy utólagos kritikátörténeti koncepció alapján elemezte, s immár nem Kölcsey és Berzsenyi egykori vitáját kívánta továbbírni, saját beszélői pozícióját az abban résztvevők rekonstruált álláspontjához képest határozva meg, hanem – függetlenül a keletkezéstörténetből ismert polemikus szituációtól – „Berzsenyi irodalomszemléletének rendszerét” igyekezett „kifejteni” belőlük.<sup>202</sup> Az *I. Antirecenzióra* és az *Észrevételekre* kiterjedő vizsgálódásának eredménye szerint a két mű „alapjában véve ugyanannak a költészetszemléletnek a kifejeződése”, melynek három eszmei forrása nevezhető meg: „a német idealizmus herderi és schilleri szakaszának” platóni gyökerű embereszménye, a „felvilágosult német populárfilozófia”, illetve az angol felvilágosodás esztétikai-nevelési elméletei, melyek az előbbi kettő közös előzményének tekinthetők.<sup>203</sup>

Az alábbiakban ehhez a gondolatmenethez csatlakozva – de ezúttal az *I. Antirecenzióra* korlátozva a vizsgálódást – megkísérlem körvonalazni azt az elsődleges kontextust, amely az említett eszmei tartalmakat Berzsenyi felé közvetíthette, s egyben újra átgondolni a mű irodalomszemléletének kérdéseit. A kifejtés során nem követem Berzsenyi eredeti gondolatmenetének sorrendjét – mely a Kölcsey recenziója által tett megállapítások egymásutániségához igazodik –, hanem a szövegből absztrahálható néhány központi fogalmat körüljárva kísérlem meg rekonstruálni az abban lefektetett rendszert. Ez a vállalkozás azért is aktuális, mert van olyan újabb szakirodalmi vélemény, amely látensén kétségbe vonja, hogy az *I. Antirecenzió* – mint Csetri vélelmezi – Berzsenyi irodalomelméleti nézeteinek első

<sup>200</sup> Az antirecenziók megnevezése a továbbiakban: *I. Antirecenzió: Antirecensio Kölcsey' recensiojára* (1818); *II. Antirecenzió: töredékesen fennmaradt publikálatlan szöveg, a kézirat eleje és így a cím is hiányzik* (MTAK Kt. K 661, 1820 körül); *Észrevételek: Észrevételek Kölcsey Recensiojára* (megj. 1825).

<sup>201</sup> CSETRI 1983.

<sup>202</sup> CSETRI 1983, 463.

<sup>203</sup> CSETRI 1983, 481.

„átfogóbb és rendszeresebb” kifejtése volna,<sup>204</sup> s értékét néhány benne elszórtan fellelhető „remek észrevételre” korlátozza.<sup>205</sup>

## 2. Urbanitás

### 2. 1. Fogalomtörténeti áttekintés

Az urbanitás-fogalom jelentésének alakulástörténetét (az 1800 körüli időszzakkal bezárólag) Marie-Theres Federhofer tanulmánya<sup>206</sup> három szakaszra osztja. A római antikvitásban – így Cicerónál és Quintilianusnál – a kifejezés részben egy retorikai minőséget jelölt, a „bájos, elmés, képzett”, ugyanakkor „talpraesett és elegáns” beszédmodot, részben pedig a római patrícius képzésideálját, amennyiben az e stílusban megnyilatkozó volt hivatott képviselni Rómát mint fővárost, szemben a vidékivel, a parasztival, s általában az idegennel. Az újkor kezdetén Angliában és Franciaországban az udvari nemesember udvarias, illetudó viselkedését jelölte a fogalom, míg a XVIII. század végén művelődéstörténeti-történetfilozófiai jelentéssel telítődött Herder és Friedrich Schlegel szövegeiben. Kettejük közül azonban Federhofer szerint Herder az, akinél az urbanitás nemcsak a római antikvitás vonatkozásában szerepel, hanem általános jelentéskörhöz jut. Herder 51. humanitáslevelében ugyanis az egykor retorikai kategória azon elbeszélésnek a keretében jelenik meg, amely az európai kultúrának a „barbárság hosszú éjszakájából” való kiemelkedéséről szól. Ennek eszköze Herder szerint a morálfilozófia terjedése volt, melynek fő forrásaként Horatiust említi, külön kiemelve leveleinek és satíráinak Wieland-féle kommentált kiadását, amely „minden finomabb ember számára megnyitotta az urbanitás tanító iskoláját”.<sup>207</sup> Itt tehát – mint Federhofer megállapítja – az urbanitás „elválik eredeti korlátozott érvényességi körétől”, és a későbbi korok számára is érvényes „történetfilozófiai modellfunkciót vesz fel”.<sup>208</sup>

A fogalom ilyen általános, művelődésfilozófiai dimenziójú alkalmazása azonban nem Herder 1794-es szövegének újítása, hasonló értelemben használja azt már Joseph von Sonnenfels már említett 1771-ben elhangzott beszéde is. Itt az urbanitás egyszerre utal egy

<sup>204</sup> CSETRI 1983, 463.

<sup>205</sup> „[Az *I. Antirecenzió*] minden ízében mutatja szerzőjének végletesen földült lelkiállapotát. A higgadt érvelés lefegyverző logikája helyett Berzsenyi a sértegetés, személyeskedés, elfogult önelemzés meg a recensensi tételek kiforgatásának és kisajátításának eszközéhez nyúlt, olykor viszont, éppen az önvédelem hevében, remek észrevételekkel világította meg költészetét.” (ROHONYI 2001, 177.)

<sup>206</sup> Ld. FEDERHOFER 2001

<sup>207</sup> Johann Gottfried HERDER, *Briefe zu Beförderung der Humanität: Brief 51*. [1794] = HERDER 1881, 248–249.

univerzális kulturális fejlődési folyamatra, egyfajta habitusra és viselkedésmintára, ezeken túl azonban ismeretelméleti álláspontot is jelöl. A fogalom jelentésének episztemológiai irányú kiterjesztésével Sonnenfels a neohumanista urbanitás-koncepció egyik korai megfogalmazójává válik. Békés Vera Hegel jóval későbbi szövegét idézi, mint ahol az urbanitás követelménye az újhumanizmus „paradigmatikus normájaként” jelenik meg.<sup>209</sup> Kérdés azonban, hogy a Hegel filozófiatörténetében olvasható, Platón dialógusaira vonatkozó leírás<sup>210</sup> mennyiben tekinthető normaszabó érvényűnek; ezzel szemben Sonnenfels szövege egyértelműen ilyen tendenciájú. A korábban már többször érintett Sonnenfels-beszédet most részletesebben is ismertetem.

Sonnenfels az erkölcsök, valamint a „társalkodás” (Umgang) finomodását a művészetek elterjedésének tulajdonítja, s e civilizációs folyamat tartalmi eredményét érti urbanitáson.

A nyers erkölcs minden nemzetnél és minden évszázadban együtt járt a művészetek hiányával. A társalkodás finomodása mindig is a művészet befogadásának következménye volt. Minél jobban terjedt a művészet szeretete, annál közönségesebbé vált a csinosság [Artigkeit]; és abban a pillanatban, amikor a művészetek elérték tökéletességük csúcspontját, a társalkodás fejlődése is a legmagasabb fokra hágott.<sup>211</sup>

Ugyanakkor elutasítja a csak formális viselkedési előírásokat szem előtt tartó definíciót:

Ez az urbanitás nem számtalan önkényes és többnyire oktalan, a viselkedés minden apróságára kiterjedő szabály ismeretét jelenti! nem hiú feltűnősködés, amely kiszorítja a valódi udvariasságot és helyette a társalkodást elnyomó pedantizmust látszik bevezetni.<sup>212</sup>

Sonnenfelsnél ezzel szemben az urbánus művészi karakter tartalmi meghatározást kap, mégpedig a szélsőségmentes kiegyensúlyozottság jegyében:

[Az urbánus művész] erkölcsai olyanok, mint a műalkotásai; egyszerűek, anélkül, hogy alacsonyak, tetszetősek, anélkül, hogy túldíszítettek lennének. Nem nyersegek, de mesterkéletlenek, nem erőtlenekek, de nyugodtak: mind kifejezés módja, mind körvonalai szabadok, de higgadtak, határozottak, de nem élesek, szelídek, anélkül, hogy puhánnyá válnának. Cselekvésének ugyanazt a nemes formát adja, amely az általa ábrázolt figurákat elbájolóvá teszi, gondolkodásának módja és tartalma emelkedett, anélkül, hogy büszkeséget

<sup>208</sup> FEDERHOFER 2001

<sup>209</sup> Ld. BÉKÉS 1997, 125. és ugyanitt a 81. lj.

<sup>210</sup> HEGEL 1977 II., 120.

<sup>211</sup> SONNENFELS 1771, 17.

<sup>212</sup> SONNENFELS 1771, 21.

mutatna, elmés, anélkül, hogy szellemeskedne [...] Ennek a gondolkodásmódnak a jegyében cselekszik minden esetben, minden lehetséges körülmények között.<sup>213</sup>

Sonnenfels definíciója azon a ponton válik ismeretelméleti vonatkozásúvá, ahol az urbánus művész és a műkritika viszonyáról szól. Szerinte az individuális vélemény, az egyéni szempontú kritika érvénye szükségszerűen korlátozott ahhoz az általános hatókörű meglátáshoz képest, amely a „közvélekedésben” rejlik:

[Az urbánus művész] megjegyzései őszinték, de nélkülözik a szatírát; a tökéletlenségekre, amelyeket észlelni vél, azért hívja fel a figyelmet, mert szeretné, ha kijavítanák őket. Nem hibáztat, csak megfigyeléseket tesz, véleményét pusztá véleményként adja elő, s nem mint megfellebbezhetetlen ítéletet. Mindenütt enyhíti kritikáját, ahol egyenesen kinyilváníthatja elismerését – ezt azonban soha nem teszi úgy, hogy elveit fel kelljen adnia.

Saját bírálendő műveiről sem magasztaló beszédeket vár a művésztársaktól és a műértőktől, hanem felvilágosító ítéletet. Mivel meg van róla győződve, hogy egyetlen ember szeme nem lát elég élesen ahhoz, hogy minden hiányosságot felfedjen, a közvélekedéshez [allgemeine Beurtheilung] fordul tanácsért, és nem kicsinyel le egyetlen véleményt sem, bárkitől is származzék.<sup>214</sup>

## 2. 2. Az I. Antirecenzió urbanitása

Nem tűnik magától értetődőnek, hogy az urbanitás fenti kritikai normái alkalmazhatók lennének az I. Antirecenzió értelmezésekor, hiszen már a szöveg *Tudományos Gyűjtemény*-beli közlését elutasító szerkesztőségi indoklás is „az abban előforduló számos sértegető kifejezések[re]” és „az egész munkának polemiai irányjára”<sup>215</sup> hivatkozott. (Szempontunkból figyelemre méltó tény, hogy ezt a véleményt az a gróf Teleki József jegyezte, aki az urbanitás-elven alapuló tudósetika egyik első hazai képviselőjének tekinthető.<sup>216</sup>)

Az ellentmondás vagy kettősség azonban magából a tárgyalt szövegből származik: míg az I. Antirecenzió kritikára és irodalmi vitára vonatkozó elvi deklarációi megfelelnek a neohumanista urbanitás-elvnek, illetőleg annak betartását kéri számon a recenzensen, addig azok a részek, ahol a tényleges vita folyik Kölcsey egyes kitételeivel, korántsem mentesek a szatíra és a megrovás nyelvi alakzataitól, amelyeket Sonnenfels ellentétesnek talált az urbánus

<sup>213</sup> SONNENFELS 1771, 22–23.

<sup>214</sup> SONNENFELS 1771, 35–37.

<sup>215</sup> Teleki József *Véleményét közli*: BERZSENYI 1978, 555.

stílussal. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy ezek a normasértések is az urbanitás (túlhajtott) védelmében történnek, miközben Berzsenyi recenszésének kizárólagosságra törekvő felfogását támadja.

Már a szöveg első aforisztikus mondata létrehozza azt a gondolati oppozíciót, amely utóbb az antikritika egyik fő szervező elemét adja:

A' józan Kritikának szövétneke világít és melegít, a' sophistai hiuság' kanótzá pedig perkel és vakít.

Kimondatik tehát, hogy Kölcsey recenziója normát sért, s metaforikusan megjelennek azok az attribútumok, amelyek a józan kritikát, illetve a vele diametrálisan ellentétes szofistai hiúságot jellemzik. Ha megvizsgáljuk a szövegnek azokat a megjegyzéseit, amelyek az első pólusra, vagyis a józan kritika szabályaira vonatkoznak, láthatjuk, hogy Berzsenyi az urbanitás relativizáló ismeretelméleti álláspontjára helyezkedik:

Akki a' Literatortul a' gondolkodást 's az által látott Igazságnak követését tiltani akarja, az nem Dictatornak, de tanítványnak is alkalmatlan. Hiszem az egész Literaturának nem egyéb 'a' tzílja mint a' gondolkodásnak szabadsága 's az ebből származó Igazságoknak keresése. Vagy tán egy két ember már mindent kimerített 's nekünk a' vak követésnél egyéb nem maradt? Az Igazság nem az előítelel' festett brilléjének jelenik meg, hanem a' szabad szemeknek.

A fő különbség tehát a szofista és a józan kritika, illetve a mögöttük felsejlő művelődéskoncepció között az, hogy míg az előbbi az igazság birtokosának tekinti magát egy adott témában, s ezért megfellebbezhetetlen módon nyilatkoztatja ki álláspontját, az utóbbi a „keresést”, az igazsághoz vezető gondolkodási folyamatot helyezi előtérbe. Ebben a felfogásban az egyéni nézőpont csak relatív értékkel bírhat, s ez vonatkozik a saját álláspont megítélésére csakúgy, mint a külföldi mintákéra:

Kell az idegeneket olvasnunk, de nem fanaticus lélekkel, hanem minden előítélettől szabad szemekkel; mert tsak így ismerhetjük meg az ő szépségeik mellett hibáikat is, mellyekkel szintolly tellyesek valamint mink.

Azon Berzsenyihez köthető források közül, amelyek az előítélet-mentesség urbánus álláspontjára helyezkednek, illetőleg fellépnek az igazságot kisajátító törekvésekkel szemben, az elméletileg legmélyebben szántó gondolatmenetet Georg Forsternek Volney *Les Ruines* című műve elé írt előszava tartalmazza. A szakirodalom úgy tartja, hogy Berzsenyi Volney

<sup>216</sup> Ld. BÉKÉS 1997, 126–127.

munkáját – melynek alapján Religió-tanulmányát írta 1813-ban – Forster német fordításában ismerte,<sup>217</sup> annak előszavára azonban mindeddig nem terjedt ki a vizsgálódás.

Ez az előszó nem kapcsolódik közvetlenül a *Les Ruines* vallástörténeti mondandójához, hanem egy általános érvényű, az urbanitás előítélet-ellenes álláspontját Berzsenyiéhez hasonló harcos stílusban megjelenítő episztemológiai okfejtést tartalmaz, így jelölve ki az olvasó számára Volney vallási babonákat támadó művének értelmezési kereteit. Érdemes hosszabban idézni Forster szövegének szempontunkból érdekes részeit:

az egyházi és világi elnyomók legújabb kísérletei a szabadon vizsgálódó szellem megzabolázására [...] kevésbé felelősek tudásunk tökéletlen állapotáért, mint azok a jóval általánosabb megnyilvánulásai a velünk született uralomváagnak, amelyek a kutatás eredményét megfellebbezhetetlen hatalmi szóvá és törvénnyé emelik.<sup>218</sup> [...] A vélemények zsarnoksága mindig is annál veszélyesebb volt az emberi nemre, minél ügyesebben volt képes az ész álarca mögé rejtőzni. Úgy tűnik, hogy az általános érvényű ész névvel illetett, feltétlen hódolatot követelő fantom még most is minden valóban létező szubjektív ész szabadságának csorbítására törekszik. Nem elégszik meg azzal, hogy ismereteink minden ágát visszavezesse a gondolkodás általános törvényeire, és – ahogyan az helyénvaló – ismét kifejezésre juttassa egy tudomány szisztematikus formájában; ennek a lenyomatnak olyan funkciót tulajdonít, amely az ész erőinek minden más irányú használatát részben feleslegessé teszi, részben pedig annak eredményeit érvénytelen pénzérmévé minősítve kivonja a forgalomból.<sup>219</sup> [...] A lustaságnak és hiúságnak hízelegnek azok az elméletek, amelyek használhatók ugyan olyan fonálként, melyre ismereteinket felfűzhetjük, de amelyeket természetükből következően – mivel tökéletlen vagy egyenesen hamis premisszákon nyugszanak – minden új felfedezés megingat vagy összedönt. Ezért az a filozófia, amely ügyel az emberi szabadság és különösség fenntartására, és nincsenek saját individuális meggyőződéseit általános érvényűvé emelő despotikus igényei, joggal óv attól, az összes tudományban még megfigyelhető céhbeli despotizmustól, amely – akárcsak a politikai és hierarchikus despotizmus – arra törekszik, hogy az embereket egy rendszer büvkörébe vonja, amelyen kívül állítása szerint az igazság nem lelhető fel, s amelyen belül a tér korlátozottsága és az eszmék szegénysége képességeink egyik felét tétlenségre kárhoztatja, míg a másik fél egy mechanikus opus operatum-ot [szentségi cselekményt] végez.<sup>220</sup>

Forster lényegében ugyanazt a nézetet fejti ki, mint Sonnenfels urbanitásról szóló szövege, bár ezúttal a körülírt fogalom megnevezése nélkül. Közös magja a két eszmefuttatásnak, hogy a szubjektív véleményt mindketten eredeztetett jellegűnek tartják. Sonnenfels a „közvélekedést” teszi meg az egyéni meglátások felett álló legfőbb döntőbírónak, Forster hasonló gondolatmenetében pedig az egyedi rendszer a „gondolkodás általános törvényeiről” készült egyfajta „lenyomat” (Gepräge), amely másodlagosságánál

<sup>217</sup> Ld. BERZSENYI 1994, 559.

<sup>218</sup> FORSTER 1792, VII.

<sup>219</sup> FORSTER 1792, VIII–IX.

<sup>220</sup> FORSTER 1792, X–XI.

fogva eleve nem töltheti be az öskép funkcióját. Forster azoktól félti a gondolkodás szabadságát, akik az abszolútum valamely egyedi leképződését akarják az „általános érvényű ész” színében feltüntetni.

A témára vonatkozóan megnevezhető még egy Berzsenyihez köthető forrás, a *Philosoph für die Welt* egyik levélformájú esszéje *A felvilágosodás értékéről* Johann Jakob Engeltől. A dialógusszerű, metareflexióra is alkalmat adó szövegben már szó van az urbánus ismeretelméleti álláspont lehetséges buktatóiról is, arról a kérdésről, hogy az előítélet-mentes, szabad gondolkodás révén történő igazságkeresés (vagyis a felvilágosodás) rendelkezik-e önmagában vett, az elért ismeret tartalmától, illetve lehetséges következményeitől független értékkel – vagy pedig el kell választani egymástól a „hamis” és a „valódi” felvilágosodást. Az eszmefuttatás eredménye végül az a meglátás, hogy ennek a kérdésnek a feltevését el kell halasztani mindaddig, amíg a felvilágosodás „előrehalad”, hiszen annak jelenben érzékelt káros folyamányait éppen a „szakadatlanul folyó gondolkodás” küszöbölheti ki a jövőben. A felvilágosodás általános értékéről csak annak „kiteljesedése” után alkothatunk véleményt, amikor majd „végső, változhatatlan eredményei a világ színe elé kerülnek”.<sup>221</sup> Az urbanitás itteni értelmezése tehát egy folyamatjellegű felvilágosodásmodellhez kapcsolódik, amelyet az eszmék szabad áramlása, s az egyéni vélemény relativizálása jellemez, ez a relativizálás azonban egy – az egyes eszmék egymásra hatásának eredményeként létrejövő – majdani végcél szempontjából történik, vagyis nem pusztán ismeretelméleti relativizmust jelent. Ebből a felfogásból eredeztethetjük azt, az esszét magában foglaló *Philosoph für die Welt* című gyűjtemény egészére is jellemző urbánus gyakorlatot, amely kevésbé egyes filozófiai problémák megoldására, mint inkább a róluk való gondolkodás serkentésére törekszik. E felfogás szerint az egyéni vélemény mindig csak hozzájárulás a hagyománysorhoz, amelynek végén az egyes ember számára nem megismerhető igazság áll.<sup>222</sup>

Az *I. Antirecenzió* urbanitás melletti, illetve előítélet-ellenes érvelése erőteljesen metaforikus nyelvezetben ölt testet. E vonatkozásban leggyakrabban a vakság és az ép szem képe fordul elő (a „vak” szó 18-szor fordul elő a szövegben!). Az ide vonatkozó szóképeket származtathatjuk a kétféle gondolkodási mód urbánus szembeállítását gyakorta megfogalmazó neohumanista–populárfilozófiai hagyományból. A Berzsenyi által forgatott

<sup>221</sup> [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn S<sup>o</sup>: Über den Werth der Aufklärung* = DPhdW 2., 174–183. i. h.: 181–182. Az esszé elemzését ld. Gunhild BERG / Rainer GODEL, *Engels Modell aufklärerischer Selbstbefragung: Selbstreflexivität und Urteilsbildung in Der Philosoph für die Welt* = KOŠENINA 2005, 47–76. (különösen: 61–76.)

<sup>222</sup> Christoph Böhr monográfiája szerint is ez a fajta „önkorlátozás”, illetve „bizonyosságról való lemondás” a



populárfilozófiai folyóirat, a *Philosoph für die Welt* egyik esszéje például „természettől jó, szemüveggel el nem rontott látást” tulajdonít annak az embernek, aki egyedül képes előítélettől és elfogultságtól mentesen megítélni egy esetet, amelyről a város prekonceptuális gondolkodású értelmiségi elitje hamisan vélekedett.<sup>223</sup> Egyébként az „előítéletnek festett brilléje” szófordulat már Berzsenyi egy 1811-es levelében<sup>224</sup> megtalálható.

Megemlítendők még azok a metaforák, amelyekben Kölcsey „fanatizmusát” vallási előítéletekkel hasonlítja össze – ezek szerint a recenzens olyan elvakult, mint a „Talmud és Alkorán” követői. Érdekes az *I. Antirecenzió* elején olvasható szókép, amely Kölcseyt egy muszlim vándortanítóhoz („Serif”-hez) hasonlítja, aki „a’ nagy pusztában, magát számtalan Saffikkal körülaggatta”. A közvetlen forrás itt Mungo Park afrikai útleírása, amelyet Berzsenyi Kis János fordításában forgatott. Eszerint

[e]zen Sáffihok a’ Koránból vett rövid imádságok, vagy dictomok, mellyeket a’ Papok kis darabotska papirosra igen aprón irnak, ’s a’ tudatlanoknak eladnak, a’ kik azoknak rendkívül nagy tsuda erőt tulajdonítanak. Némelly Negerek az ilyen Sáffihokat kigyó-bőrbe takarva lábaikra tekerik, ’s azt hiszik, hogy így semmi mérges állatok tsípése nékik nem árthat [...].<sup>225</sup>

A vallási előítéletesség köréből vett hasonlatok ugyanakkor újfent Volney említett művének, illetve Berzsenyi – szintén Volney meglátásait felhasználó – *A’ Pesti Magyar Társasághoz* címzett episztolájának kontextusába utalják az *I. Antirecenzió*t.

### 3. Eredetiség

Egyes szakirodalmi vélemények szerint az *I. Antirecenzió* az individuálisan meghatározott eredetiség álláspontjáról hártja el a recenzens vádjait. Mezei Márta például így ír erről:

[Berzsenyi] az első fogalmazásban a tanulatlanság vádjára feelve az idegen minták túlzott követése és tisztelete ellenében, a „nemzeti geniust” és az eredetiséget védi [...] az elsők között hirdeti az eredetiség elméletét, [...] melyet később éppen nagy ellenfele: Kölcsey fejt majd ki a *Nemzeti hagyományok* című nagyszerű

<sup>223</sup> „populárfilozófia legfontosabb meggyőződései közé tartozik”. Ld. BÖHR 2003, 79. és ui. 274. lj.

<sup>224</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Elisabeth Hill*, DPhfW 2, 37–42.

<sup>224</sup> Berzsenyi Kazinczyhoz 1811. február 15-én. ( *KazLev* VIII. 325.)

<sup>225</sup> Kis János 1816, 38–39.

tanulmányában. [...] A romantikához való spontán közeledés bizonyosága az az eszmefuttatás, melyben az egyéniség szabad kibontakozásának csak belső törvényszerűségét ismeri el [...].<sup>226</sup>

Kétségtelen, hogy a szövegnek vannak ilyen értelmezésre okot adó passzusai, mint például amelyekben az antirecenzens azzal támadja bírálóját, hogy „Íróinkat vak követőkké teszi, a' nemzeti Geniust 's az eredetiséget el fojtja”, vagy ahol a „vak követőkkel” a „szabad Genie”-t helyezi szembe:

az a' vará'slat vagy megszébbítés nem egyéb mint üres hang, mellyet megmagyarázni 's meghatározni nem lehet. Mert annak a' szabad Genie szabad tetszése szerint adja az értelmét, a' vak követő pedig a leg ellenkezőbb climáktul költsönözi.

Megkerülhetetlen problémát okoz azonban a szubjektív-zsenikultikus értelmezés szempontjából az a szövegrész, ahol Berzsenyi a követést éppen a zseni kifejlődésének feltételéül szabja:

E' Recensensnek minden szavai tellyesek ellenmondásokkal. Ugyan azon egy helyen, majd azt mondja, hogy minden Geniek függenek a' körülményektül, majd pedig azt, hogy Homer, Shakespear és Göthe nagyok lettek volna minden környülményekben. De én azt hiszem, hogy azok a' Kalmukok között tsak tsikósok lettek volna, azt hiszem hogy a' legnagyobb Genie is, ha nem taníttatik, nem verselni, de beszélni se tud, mert minden emberi tudomány' kutfeje tsak követés és gyűjtögetés.

Az idézetek közt feloldhatatlan ellentmondást konstatálhatunk akkor, ha egy bipoláris fogalomrendszert alkalmazó, eredeti és utánzat ellentétéből kiinduló eredetiség-konceptió felől közelítünk hozzájuk. Lehetséges azonban egy olyan leírás is, amely az értelmezői szempontot megváltoztatva koherens olvasatot tud adni Berzsenyi eredetiségértelmezéséről.

Csetri Lajos az utóbbi idézetben az „irányított ihlet” elvének megfogalmazását látta,<sup>227</sup> s ha ezt elfogadjuk, akkor láthatóvá válik, hogy az *I. Antirecenzió*ban a követés két különböző értelemben szerepel: míg a „vak követés”, avagy „majmolás” mint irodalmunk elítélendő és kiküszöbölendő hibája jelenik meg, addig létezik a követésnek egy másik, helyes és szükségszerű módja is. Erre utal az a fentebb már idézett kijelentés is, miszerint

[k]ell az idegeneket olvasnunk, de nem fanaticus lélekkel, hanem minden előítéllettül szabad szemekkel

<sup>226</sup> MEZEI Márta 1961, 64.

<sup>227</sup> CSETRI 1986, 220.

Mindez az is jelenti, hogy Berzsenyi nemcsak az egyéniség „belső törvényszerűségeire” építi eredetiségprogramját, hanem azt a kétfázisú, követést és egyéni produkciót összefüggésükben megragadó neohumanista alkotásifolyamat-modellt alkalmazza, amelyet mind Döbrentei Gábor Erdélyi Múzeum-beli tanulmányaiból,<sup>228</sup> mind populárfilozófiai olvasmányaiból ismerhetett. Az utóbbira példaként hozható Philosoph für die Welt egyik esszéje így fogalmazza meg ezt az eredetiség-koncepciót:

A jó mesterek csak iskola gyanánt – így nevezik gyakorló darabjaikat – készítenek másolatokat, hogy éles szemre és biztos kézre tegyenek szert; a rosszak megmaradnak ennél és egész dicsőségüket erre építik [...] Még mielőtt magunk gondolkodnánk, először valaki más gondolkodásának követését kell megtanulnunk.<sup>229</sup>

#### 4. Nemzetiség

A nemzetiség témáját boncolgató Berzsenyi újfent súlyos ellentmondásba látszik keveredni, amikor a recensens idevágó nézeteit mint egy sérthetetlen tabu kikezdését értékeli, s ezzel felülbírálni látszik saját, a gondolkodás szabadságáról és az így megtalált igazságok önértékéről szóló urbánus fejtegetéseit:

Ha igaz volna is az a’ mivel az erköltstelen Recensens Nemzetünket vádolja ‘s szidalmazza, még sem illik azt így mondogatni. A’ nemzetiség minden Igazságoknál szentebb, mellyet megsérteni, vagy gyermeki értetlenség, vagy alacsony hiuság. Számtalan igazságok vagynak, mellyeket a’ használni ‘s nem hivalkodni akaró Író takarni, nem fitogtatni szokott.

Ha ezt a szakaszt önmagában tekintjük, az alapján jogosnak tűnhet Rohonyi Zoltán értékelése, mely az *I. Antirecenzió*nak „naivul önelégült patriotizmust” és „elfogult patrióta” álláspontot<sup>230</sup> tulajdonít. Ha azonban figyelembe vesszük azt a nemzetkarakterológiai fejtegetést is, amely a következő két bekezdésben olvasható, akkor jelentősen módosult képet kapunk. Kiderül ugyanis, hogy Berzsenyi a nemzetiséget nem a maga partikularitásában emeli abszolút, „minden igazságot” felülíró értékke, hanem a magyar nemzeti (s egyben poétai) karakterbe – Montesquieu klímaelméletét is bevonva az érvelésbe – egy általános, minden tökéletességgel felruházott emberideált lát bele:

<sup>228</sup> DÖBRENTAI 1814 és DÖBRENTAI 1815. Elemzésüket ld. CSETRI 1990, 301–305. és 313–314.

<sup>229</sup> Christian GARVE, *Das Weihnachtsgeschenk*, DPhfdW 1, 150–153.

Hogy a' Magyar Europeanak leg lelkesebb népei közé tartozik, látja akki azt isméri, 's akki nem isméri elgondolhatja egérül 's polgári alkotmányából; hogy a' Magyar szép ízlésű, mutatja az ő szép nyelve, mutatja az ő szép öltözete, melly a' mívelt Europeanak tetszését meg nyerte; hogy a' Magyar igen érző, mutatja az ő igen érzékeny éneke és muzikája, mutatja az ő energiával tellyes tántza, melly a' léleknek minden érzéseit előnkbe rajzolja.

A' Magyar a' lány Olasz és nehéz Német között középén áll, férfiasabb az Olasznál, tüzesebb a Németnél 's így *temperaturája olly szerentsés, hogy az semmi emberi tökéletesség hijjával nem lehet.* A' munkás és mélyen ható Német Geniust a' mély tudományokban el nem érheti, de a' Poesisban fölmulhatja s föl fogja mulni, mert ez önként foly a' magyar tüzes lélekből, valamint amaz a' munkás Németéből. A' mi pedig az olasz poesis lány finomságát illeti, ohajtsuk, hogy az olly távul legyen a' magyar Poesistul, valamint az olasz puhaság a' férjfiás magyar erköltstül! [kiem. F. G.]

Ha figyelembe vesszük, hogy az a finom ízlésű, szélsőségek között középén álló költői karakter, amelyet itt Berzsenyi a magyarság képében dicsőít, Sonnenfels fentebb idézett, s szintén az extremitásoktól való tartózkodást előíró urbánus művészkarakterisztikájának megvalósulásaként értelmezhető, akkor lehetővé válik, hogy az *I. Antirecenzió* nemzetiséggel kapcsolatos érvelését az urbanitás fogalomkörén belül interpretáljuk. Ebben az olvasatban az igazság kimondásának nemzetiséggel kapcsolatos (ön)korlátozása, amelyet Berzsenyi recenzióján számon kér, nem az urbanitás-elv sutba dobását, hanem éppen védelmét jelenti, annak a – fentebb Engel kapcsán bemutatott – felfogásnak a jegyében, amely szerint a felvilágosult gondolkodás nem terjedhet ki saját abszolút értékének megkérdőjelezésére, legalábbis addig nem, amíg a felvilágosodás folyamata tart. Márpedig Kölcseynek az urbánus karaktert hordozó szabad magyar „nemzeti Genius” elleni támadása megsérti ezt az elvet, mivel közvetetten magát az urbánus gondolkodásmódot is kétségbe vonja.

## 5. Történetiség

A költészeti formák történetiségével kapcsolatban Berzsenyi ismét csak mintha két, egymást kizáró álláspontot hangoztatna. Egyfelől bírálja Schiller egyszerre történeti és karakterológiai jellegű költészettipológiáját, mivel az szerinte csak a végleteket jeleníti meg, s helyette a szélsőségmentes, kiegyensúlyozottságában tökéletes poézis örök ideálját ajánlja:

lehet ugyan a' Poesis nemeit naiv és sentimentalis classisokra osztani, de a' jobb Poeták, vagy fölváltva munkálkodnak ezen classisokban, vagy pedig azokbul egyet olvasztanak 's ez a' két vég között a' közép ut, hol

<sup>230</sup> ROHONYI 2001, 179.

minden tökéletes lenni szokott, mert a' két vég mindenütt és mindenben hiba. Mikor Göthe a' prozát megmetrumozza és Schiller a' leg mélyebb speculatiót meg rimezi, én előttem mindenik egygyformán távul jár az igazi poetai széptől; 's mikor én Homért olvastam, minden sorban föl kellett kiáltanom: vigyázz, Athenaban vagy, tiszteld az Isteneke! De minden sorban éreztem, hogy én sem bohó Istenek közé sem divináló lovak közé, sem tuskó emberek közé nem illem.

Másfelől viszont – mint Rohonyi Zoltán is megjegyzi – „történeti érzékre vall”<sup>231</sup> az, ahogyan a nemzeti költészetek időhöz és helyhez kötöttségéről ír:

valamint különbözök a' nemzeti Geniusok, különbözök az idők és helyezetek, különbözöknek kell lenni a' Poesisoknak is 's következésképpen azokat egy principiumra tsigázni nem lehet. Mikor Schiller a' Régieket vakon követte, kártyaházat tsinált, melyet az időnek lelke elsepert 's a' Tragoediának korunkhoz szabott erköltsi systemáját az ő nagy neve és elméje le-nem ronthatta, az az, hogy a' dolgot a' Recensens szép honni szavaival röviden ki merítsem, a' Görögök felé vissza röpdesni igen jó, de egészen vissza röpdelni, nem ér semmit.

Csetri Lajos értékelése is a két részlet közt feszülő ellentmondást emeli ki. Szerinte Berzsenyi „[a] költőiségnek a korszellemmel összefüggő változásait a romantikus historizmus érveivel igazolja, de a világirodalom klasszikusainak egyes műrészeleiről mondott ítélete azt bizonyítja, a historizmus szelleme még alig érintette”.<sup>232</sup>

Ez a fajta értelmezés azonban csak bizonyos megszorításokkal érvényes, az ugyanis, hogy Berzsenyi argumentációjának idézett két részlete között fedezünk-e fel ellentétet, attól függ, hogy a historizáló szemléletmód melyik fajtáját vetítjük rá a leírtakra. Teljes az ellentmondás akkor, ha a historizmusnak azt a XIX. századi válfaját tekintjük mérvadónak, amely az „ember történelmi tapasztalatai teljességének és sokrétűségének megértését” az univerzális emberi értékek tagadásával kapcsolja össze.<sup>233</sup> Az *I. Antirecenzió* elsődleges kontextusaként azonban inkább szóba jöhet a történetiség herderi felfogása, amely Iggers szerint is „még merész tudatossággal fogta át az emberi értékek sokféleségét”,<sup>234</sup> s olyan elméleti háttérrel képez a szöveghez, amely előtt egymáshoz illeszthetők Berzsenyi egyetlen-örök ideálra és diverz nemzeti génuszokra vonatkozó kitételei.

A történetiség ilyen értelmezésére példa a *Különböző régi és újabb kori népek költészetének összehasonlításával* foglalkozó 107. humanitáslevél. A levél egész gondolatmenete a Herder által gyakran alkalmazott Próteusz-hasonlatra épül, mely szerint a

<sup>231</sup> ROHONYI 2001, 179.

<sup>232</sup> CSETRI 1986, 354.

<sup>233</sup> Ez jellemzi Friedrich Meinecke és Ernst Troeltsch historizmusát, vö. IGGERS 1988, 14–15.

<sup>234</sup> IGGERS 1988, 14–15.

költészet, akár a görög tengeristen, mindig más alakot ölt magára, a mindenkori történeti körülményeknek megfelelően:

A költészet Próteusz a népek között; alakját a nyelv, az erkölcs, a szokások, a temperamentum és az éghajlat szerint változtatja, sőt még a népek beszédmódja szerint is.<sup>235</sup>

Az alakok váltása azonban nem érintheti a költészet örök lényegét, mivel

az ember minden korban ugyanaz volt; csak hogy mindig annak az állapotnak a jegyében fejezte ki magát, amelyben élt.<sup>236</sup>

Az antropológiai állandó létének feltételezéséből adódik, hogy a különféle költészettipológiákat (köztük Schillerét is) ismertető Herder egyetlen elkülönítésben sem lát alapvető kategoriális eltérést, csupán a külső körülmények változásának visszahatását:

Azt a nagy eltérést, amely a Kelet és a Nyugat, a görögök és miköztünk létrejött, nem egy új kategória okozta, hanem a népek, vallások és nyelvek keveredése, illetve az erkölcsök, a találmányok, az ismeretek és tapasztalatok fejlődése. Ezt a különbséget nehéz volna egyetlen szóval kifejezni.<sup>237</sup>

A különböző korok költészetének összevetése számára inkább a közös vonásokat teszi láthatóvá, s egy olyan univerzális fejlődési folyamatot, amely a szélsőségektől az „emberi törekvések középpontja” felé halad:

Egyáltalán nem kételkedek benne, hogy a *fejlődés* ebben az esetben is elkerülhetetlen, mint mindenfajta folytatódó természeti hatás esetén. Nyelvben és erkölcsökben soha nem leszünk görögökké és rómaiakká; nem is akarunk azzá lenni. De a különböző korszakokat összehasonlítva hihetővé vált számomra, hogy a költészet szelleme minden kilengésen és szélsőségen át, amelyek eddig nemzetek és korszakok szerint periodikusan jellemezték, arra törekszik, hogy az érzés durvaságát és minden hamis díszet levessen magáról, s az emberi törekvések középpontját keresse, azaz az *ember valódi, egész erkölcsi természetét, az élet filozófiáját*.<sup>238</sup>

A történetiség ilyenfajta értelmezése jelenik meg Berzsenyinek Schiller *Die Braut von Messina* című végzetdrámájáról adott bírálatában, amelynek során – mint Csetri Lajos megállapította – „a modern klasszicizmus lessingi–goethei szellemében jár el, amely nem a

<sup>235</sup> HERDER, 1881, 134.

<sup>236</sup> HERDER, 1881, 139.

<sup>237</sup> HERDER, 1881, 139.

<sup>238</sup> HERDER, 1881, 140.

görögség formai, hanem lényegi követését ajánlotta”.<sup>239</sup> A lényegi követés normája pedig annyit tesz, hogy a költő ugyanannak az örök szabályrendszernek a megvalósítására törekedjen, mint a klasszikus elődök, lehántva így a mintáról a korból és a „helyhezetekből” adódó formai esetlegességeket. Azért nem kell tehát (mint Herder írja) „görögökké és rómaiakká lennünk”, mert az ő költészetük is csupán egy lehetséges leképződése az általános emberinek, amelynek kifejezése közös célja minden poézisnak.

Ennek a fajta immanens teleológiájú dialektikus történetiségnek a keretében bírálja Berzsenyi az általa egyébként nagyra becsült Goethe, Schiller és Homérosz művészetének szélsőséges, tehát követésre méltatlan elemeit. Ezzel azonban nem feltétlenül „szemlélete történetiségének korlátozottságáról”<sup>240</sup> ad tanúbizonyságot, hanem egy sajátos, nem-relativista történeti szemlélet meglétéről.

Kérdés még, hogy ennek a történetiségértelmezésnek milyen közvetlenül Berzsenyihez köthető forrásai lehettek, tekintettel arra, hogy Herder-szövegek ismeretének semmilyen nyoma nincs nála. A herderi eszmék azonban eljuthattak hozzá közvetítők révén, s ezek egyike az Erdélyi Muzéum 1817/IX-es füzetében olvasható, *A' német dráma' történetei* című tanulmány lehetett.<sup>241</sup>

E drámatörténeti összefoglalót Döbrentei egy meg nem nevezett „ifjú Barátja” (valószínűleg Bölöni Farkas Sándor) fordította, illetve állította össze: a számunkra érdekes, kortárs német drámairodalmat tárgyaló rész forrása Johann Gottfried Eichhorn irodalomtörténete.<sup>242</sup> A munka a Goethe, Klinger és Schiller alkotta színműírói hármas jellemzésénél az eredetiség és történetiség herderi koncepciója alapján ad értékelést:

ollya magos genialitású Triumviratus, melly Shakespeareből indúlt-ki ugyan, de mint magától függő lelki férfiaknak kell, belőle csak a' való tragikai nagyság ideáját fogták-fel, 's igyekeztek a' mellett a' magok módja szerint oda elérni. Egyik sem kötötte magát az iskola reguláihoz, mindenik maga magának regula volt.<sup>243</sup>

<sup>239</sup> CSETRI 1986, 342.

<sup>240</sup> CSETRI 1983, 468.

<sup>241</sup> EICHHORN 1817. Berzsenyi elvileg olvashatta ezt a tanulmányt még az *I. Antirecenzió* kéziratának lezárása előtt. A kézirat ugyanis 1818. február 22. és április 4. között érkezett a Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségébe, s az Erdélyi Muzéum IX. füzetét 1818 január-februárjában már terjesztették. (Ld. *A' Tudományos Gyűjtemény számára béküldetett, kinyomtatott 's vissza küldetett Értekezéseknek, Recenzióknak Tudománybeli Jelentéseknek 'st. e. f. feljegyzése 1817. 1818.* = OSZK Kt. Fol. Hung. 3. és Kazinczy–Döbrentei levélváltását 1818. január 15. és 1818. február 6. – *KazLev.* XV. 432. és 471.)

<sup>242</sup> EICHHORN 1808. Az alább idézendő részletek eredetijének oldalszámait: 990., 992. és 994. A forrás és a fordító azonosításában Labádi Gergely volt segítségemre, amit ezúton is szeretnék megköszönni. A témáról ld. még: LABÁDI 2002.

<sup>243</sup> EICHHORN 1817, 62.

Az értekezés Goethe *Iphigenia auf Tauris* című tragédiáját is a „lényegi követés” elve alapján méltatja:

a' nélkül, hogy a' Görög szomorú-játék' nemzetiségére 's formájára ügyelt volna, csak az vala felvéve, a' mi való 's utánnozásra méltó. [...] a' régi matériából egy méltósággal 's nagysággal teljes cselekedet lett<sup>244</sup>

A tanulmány a drámaíró Schillernek az antik auktorokhoz való viszonyát szintén a lényegi követés normája alapján mérlegeli, s ezen a roston – akárcsak az *I. Antirecenzió* okfejtésében – fennakad az a túlzott formai másolás, amely a *Die Braut von Messina* című tragédiát jellemzi:

a' görög Tragikusok' nyelve' s csudálatosságának [...] után-formálásával soha se veszítette-el poétai önmagától függését; lehet mondani, hogy időkora' kívánságait 's szokásait sem felejtette-el a' mellett soha, ha a' Messzinai Menyasszonyban a' görögök' chórussát vissza-állítani nem akarta volna, mert azt egy Mív-ítélő sem hagyta-helybe.<sup>245</sup>

Az Erdélyi Múzeumnak ugyanebben a füzetében Döbrentei Gábor *A' kritikáról* című tanulmánya szintén a herderi történetiségértés jegyében látja megvalósulni az antik költészet követését: a zseni individualitásának megnyilvánulása a formára korlátozódik, mert a tökéletes alkotás időtől s helytől függetlenül szükségszerűen ugyanazt a tartalmat közvetíti.

Ugy is látszik hogy a' Görögök a' Szépnek ideálját, istenibb voltát egészen elérték, mert a' későbbi míveltebb idők melyekben az elme szabadabban 's inkább magától függve teremtett, sem mutathattak feljebb emelkedést. Nincsen-é az ember' lelkében egy legfőbb, a' minél tovább nem mehet? [...] Ujabb meg ujabb formák adattak ugyan a' munkáknak, a' készítőik individualitása szerint, minthogy, ha tíz Geniet gyujt is ugyan azon tűzével az egy Homer, mégis mindenik másképen állítja elé teremtéseit, de a' legfőbb ponton, mellynél tovább nem mehetnek, mind egybe-találkoznak.<sup>246</sup>

## 6. Összegzés

A fentiekből adódó legfontosabb következtetés az, hogy az *I. Antirecenzió* egy következetes, koherens művelődéskoncepciót képvisel. Ez az elképzelés úgy összegezhető, hogy az egyéni művészi produkció a kulturális hagyományt építi tovább s a nemzetek –

<sup>244</sup> EICHHORN 1817, 63–64.

<sup>245</sup> EICHHORN 1817, 65.



akárcsak az individuumok – tevékenysége összességében egy univerzális fejlődési folyamatot alkot, melynek célja az örök emberi lényeg kifejtése. E koncepció alapján olvasva – mint bizonyítani igyekeztem – megszűnnek a mű gondolatmenetét terhelni látszó inkonzekvenciák és ellentmondások.

A szakirodalom sokáig úgy vélte (s Berzsenyi 1820-ban Kazinczyhoz írt levele is ezt látszott megerősíteni), hogy az *I. Antirecenzió* mögött nem állnak érdemleges irodalomelméleti előtanulmányok. Csetri Lajos ezzel szemben arra a következtetésre jutott, hogy a munka elméleti nivója csak úgy magyarázható, ha feltesszük: Berzsenyi már 1818 előtt ismert valamilyen posztkantianus esztétikát, például Bouterwekét vagy Krugét.<sup>247</sup> Az utóbbi felvetéssel ellentétben azt szándékoztam bizonyítani, hogy az *I. Antirecenzió* értelmezéséhez elegendő Berzsenyi eddig is ismert forrásainak alaposabb számbavétele, annál inkább, mivel a szóban forgó neohumanista-populárfilozófiai szövegek részben a kanti elmélet reflexiójaként születtek, ilyennek tekinthető például Georg Forster idézett előszava. Ezekből a mozaikokból pedig összeáll egy egységes, alapvetően neohumanista meghatározottságú elméleti háttér képe. Más kérdés, hogy Berzsenyi 1820 végi híres nyilatkozatában,<sup>248</sup> amelyet kiterjedtebb esztétikai tanulmányok után-közben tett, hogyan ítélte meg saját korábbi elméleti felkészültségének mélységét, s miért gondolta visszavonandónak antirecenziója első változatát.

<sup>246</sup> DÖBRENTÉI 1817, 164–165.

<sup>247</sup> CSETRI 1983, 467.

<sup>248</sup> „Elgondolhatod, melly oriási munka volt nékem, zavart fővel, dühödt szívvvel 's minden könyv nélkül aesthetikázni, holott én Rájnis' Kalauzán kívül sem Aesthetikát, sem Poetikát soha nem olvastam. Most olvasok 's mosolyogva recenseálgatom akkori tapogatásaimat.” (Berzsenyi Kazinczyhoz 1820. december 13-án. – *KazLev.* XVII. 301.)

## V. fejezet

### Az első költészetelméleti prózatöredékek:

#### [Bírálat Dayka Titkos bújáról és Kölcsey Jegyváltójáról]; [Újítás és magasítás]

##### 1. Filológiai háttér

Berzsenyi 1818 körülre datálható bírálati-elméleti töredékeinek kiadása kitűnő példa a szövegkiadás eredendően értelmezői jellegére, e szövegek recepcióját ugyanis alapvetően befolyásolta az a koncepció, amelyet Merényi Oszkár a megjelentetésükkor követett. Berzsenyi jegyzetfüzetében a Dayka- és a Kölcsey-vers bírálata folytatólagosan követik egymást, s ugyanitt található még egy – általam a benne használt terminusokra utalva *Újítás és magasítás* címmel ellátott – töredék, amely az előbbi szöveg második, elméletibb jellegű felének variánsaként olvasható, ám számottevő új elemeket is tartalmaz, amiért indokoltnak tartottam önálló közlését.<sup>249</sup> Merényi 1938-as szövegközlése szétválasztotta a két versbírálatot, az *Újítás és magasítást* pedig ismeretlen okból mellőzte. Ez az eljárás, megtoldva a címadással, amely a két bírálatot bizonyos Berzsenyi-művek (az *Antirecenzió* és a *Kritikai levelek*) egyes részeinek „eredeti fogalmazása”-ként, illetve „eredeti alakja”-ként aposztrofálta,<sup>250</sup> pontosan megszabta a későbbi értelmezések kereteit. Így a *Jegyváltó* bírálatát Mezei Márta, Csetri Lajos, legutóbb pedig Rohonyi Zoltán is az *Antirecenzió* második fogalmazásának minősítette, s az antirecenziók kontextusában vizsgálta,<sup>251</sup> holott ez korántsem egyértelmű, tekintettel például arra a körülményre, hogy a szöveg közvetlenül nem is utal Kölcsey recenziójára. (Külön zavart okozhat ráadásul az a tény, hogy tényleg létezik egy, az antirecenzió második fogalmazásának tekinthető kézirat – az ún. *II. Antirecenzió* –, bár mindmáig publikálatlan és a szakirodalom eddig alig vett róla tudomást.)

<sup>249</sup> A töredékeket a jelen fejezet alapját képező tanulmánnyal együtt adtam ki (FÓRISZ 2005, 350–370.). Ugyanitt már szóltam e töredékek filológiai problémáiról, úgyhogy erre most nem kell kitérnem.

<sup>250</sup> *A Kölcsey-vers kritikájának eredeti fogalmazása: Az Antirecensio ismeretlen, második formája* (BERZSENYI 1938, 221–224.; *A Daykáról írt kritika eredeti alakja* (BERZSENYI 1938, 224–225.)) Az előbbi címe a későbbi kiadásokban: *Az Antirecensio második fogalmazásához* (pl. BERZSENYI 1978, 556–559.)

<sup>251</sup> MEZEI 1961, 64; CSETRI 1986, 352–353; ROHONYI 2001, 181–182.

A következőkben olyan olvasatra teszek kísérletet, amely önálló szöveggént (és nem valamelyik későbbi munka fogalmazványaként) tekint ezekre a töredékekre, és szoros tematikai összetartozást mutató egységként kezeli őket.

## 2. A versbírálatok

A versbírálatok közül Rohonyi Zoltán a Kölcsey versével foglalkozóra tér ki röviden, így foglalva össze annak lényegét:

[Berzsenyi] benne Kölcseynek *A jegyváltó* című helyzetdalát tűzi tollhegyre, ízeire szedi, s ahol lehet, kigúnyolja. Nem érdemes behatóbban foglalkozni tehát vele<sup>252</sup>

Csetri Lajos pedig részben ugyanennek a bíráltnak a kapcsán ad egy általánosabb értékelést Berzsenyi kritikusi módszeréről:

Láttuk Kölcsey *A jegyváltójának* bírálatát; az érzelmek túlfeszítettségének kritikáján kívül ott is szerepe volt a nyelvi klasszicizálás hiányának; így azt mondhatjuk, Berzsenyi mint kritikus nagyon is a hagyományos, racionalista klasszicizmus érveivel élő, Kölcsey kritikusi gyakorlatánál különben produkálni nem tudó bíráló volt.<sup>253</sup>

Mint említettem, ezek az értékelések abban a tudatban születtek, hogy a szóban forgó versbírálathoz különálló töredék, s antirecenziós adalékként olvasandó, nem kereshető tehát mögötte mélyebb elméleti indíttatás. Ennek a fajta értelmezésnek a hatályát egyébiránt kiterjeszthetjük *A titkos búrról* írt kritikára is, hiszen eredeti szövegkörnyezetéről leválasztva arról sem mondható több, mint hogy az iskolás klasszicizmus szellemében jár el, amikor elemekre bontja a művet, s kimutatja az egyes kifejezések és sorok dagályos, ellentmondásos és értelmetlen mivoltát. Ezzel szemben az alábbiakban azt igyekszem megmutatni, hogy a versbírálatok látszólag szűkkeblű és távlattalan analitikus eljárása milyen átfogóbb gondolati kontextusba illeszkedik.

E kontextusnak fontos eleme Szemere Pál *Tárgy és Nyelv a' költésben* című – a Tudományos Gyűjteményben megjelent – tanulmánya. Azon túl ugyanis, hogy Berzsenyi

<sup>252</sup> ROHONYI 2001, 181.

<sup>253</sup> CSETRI 1986, 368.

innen ismerte a megkritizált verseket, azok értelmezésében is több ponton polemizál Szemerével.

Mint ismert, Szemere értekezésének célja a Schiller-féle költészettipológia alkalmazása magyar anyagon. Ennek érdekében hat magyar költőnek (Himfy–Dayka, Virág–Berzsenyi, Kazinczy–Kölcsey) egy-egy versét állítja párba, azt bemutatandó, hogy az eltérő karakterű poéták mennyire különböző nyelven adnak elő hasonló tárgyakat. Az értekezés elején Himfy és Dayka a naiv és szentimentális típus megtestesítőiként jelennek meg:

Daykának Musája [...] pszichologiai önn ismeretek' és tárgyak' jelentésében bujálkodó nyelvvel; a' Himfyé, mint a' naiv költés' Géniusa, még csak érez, de nem abstrahált, 's a' természetben akar keresni tükröt annak a' mi szívében küszd [...] Daykának tárgyai sentimentalis tárgyak: *Bánat, szenvedés, előre érzés, szívnyugalom*; Himfynek tárgyai: *ég, víz, nap, hold*. Amaz abstractumokkal-él, mint: *homályos, régi, tündér, elfojtott, titkos* [...] Dayka lélek-ábrázatot (Seelenphysiognomie) fest; Himfy pedig egy pompásabb természetet, mint a' millyent a' Prosaisták látnak<sup>254</sup>

A költészeti típusok Szemerénél – akárcsak Schillernél – a poézis egyformán létjogosult formáit leíró kategóriák. Berzsenyi ezzel a szemlélettel száll szembe a Dayka-bírálatban, amikor ugyanazt a normát alkalmazza Dayka és Kisfaludy művére – eszerint a költői kifejezés legyen világos és egyértelmű – s ennek alapján azt a Himfy-szakaszt, amelyről Szemere is értekezik, jobbnak ítéli, mint a „nyefegő” Dayka versét, sőt az utóbbit „erőltetett” és „zavart” mivoltára hivatkozva egyenesen száműzi a poézis köréből.

Berzsenyi nem ért egyet Szemerének a *Jegyváltóról* adott kedvező véleményével sem,<sup>255</sup> s érvelése háttérében itt is egy költészettipológiai felosztás elutasítása áll:

Én Költseynek két darabját ismerem, ezt tudniillik és ama kék szemű ideált [...] s mindenek világosan mutatják melly tsuffá teszi a' theorea az embert, ha a' természet a' talentomot meg tagadja. Költsey amott az objectiv itt pedig a' subjectiv költésre akart peldat mutatni 's ime amot annyira föllül emeli magát az érzelmeken hogy idealja kedvese sírján a' vándorral ditsőségesen meg alkuszik itt pedig olly zajgásra gyulad, mintha a' leg hagymázosbb nyavalák symptomait akarná festeni – ott lelketlen Cretin, itt részeg Lykophon.

Itt a bírálat elméleti háttére tehát a költészet objektív és szubjektív fajtákra való felosztásának elutasítása: Berzsenyi a két típust önmagában egyformán káros szélsőségnek minősíti, s elítéli Kölcsey mind a két fajtájú műveit. Ezt a tipológiát Berzsenyi nem

<sup>254</sup> SZEMERE 1818, 80.

<sup>255</sup> „hogy Szemere illyent magasztalni mer, azt valóban tsudáalom!”

Szemerétől vette át, hanem Kölcsey recenziójából ismerte. Ott eredeti formájában így hangzott:

A' Poeta vagy cselekedetet vagy érzést zeng, 's ez által vagy olly érzelmeket fejt ki szíveinkből, mellyeken ő maga felül emelte magát, hogy magasabb néző pontjából annál bizonyosabban munkálódhassék, mint *Homér* és *Göthe*; vagy olly érzetekre ragad el, mellyek önn kebelében zajognak, mint *Euripides* és *Schiller*.<sup>256</sup>

Kölcseynek ez a felosztása volt az egyik „tudós bolondság”, amelyről Berzsenyi 1817. szeptember 8-i levelében felvilágosítást kért Kazinczytól. A válaszlevélben erre vonatkozóan két megállapítás található: Kazinczy néven nem nevezett „német Aesthetikusok” hatásának tulajdonítja Kölcsey tipológiáját, illetve hozzácsolja az „objectiver” és „subjectiver Dichter” terminusokat.<sup>257</sup> Eltekintve attól a kérdéstől, hogy pontosan honnan is származik Kölcsey költészetfelosztása (Csetri Lajos szerint Hugh Blair-féle Homér–Osszián típuspárra emlékeztet leginkább<sup>258</sup>), látható, hogy Berzsenyi számára maga a felosztás ténye elfogadhatatlan, s ezzel szemléletmódja alapvetően eltér mind Szemerétől, mind Kölcseyétől. Berzsenyi a felosztást, a költészet ilyen vagy olyan értelmű részleges megragadását mindig káros szélsőséggként, kilengésként értékeli, amint azt a bírálatok végén meg is fogalmazza:

az ember egyedül a' közép uton diszlik, mellyrül akár jobbra, akár balra tér: szükség képpen teveleg.

E költészetszemlélet értelmezésekor újfent Herder azon nézetére kell utalnom, hogy a poézis szelleme ugyan koronként változik, de annak minden kilengése az „emberi törekvések középpontjához” viszonyítva történik, miközben az antropológiai tényező állandó marad, s éppen ennek a középpontnak az emberi lényeknek az elérése minden költészet célja.<sup>259</sup>

Ebben a herderi neohumanista kontextusban olvasva a Dayka- és a Kölcsey-vers bírálata messze távozik a klasszicista alapképzetektől. A költészet extrémumainak elvetése, s helyettük a „közép ut” dicsőítése önmagában még lehetne klasszicista vonása Berzsenyi kritikáinak, mint ahogyan ebbe az irányba mutat az abszolút érvényű poétikai szabályok kijelölésének igénye is. Berzsenyi azonban valójában nem az anorganikus „abszolút szép” nevében érvel, hanem – a középúton álló „emberre” hivatkozva – éppen hogy elveti a

<sup>256</sup> KÖLCSEY 2003, 53.

<sup>257</sup> *KazLev* XV. 332.

<sup>258</sup> CSETRI 1990, 255.

mesterséges esztétikai kategóriákat. Antropológiai alapozású költészetprogramját azonban a bírálatokat követő *Újítás és magasítás*ban részletesebben és egyértelműbben is kifejti.

### 3. Az [Újítás és magasítás]

Az *Újítás és magasítás* első témája közvetlen összefüggésben áll a schilleri költészettipológiával, mondhatni annak gyakorlati vetületét jelenti: ez a költészet népszerűsítésének kérdése. Berzsenyi eszmefuttatása főként két szövegre látszik reflektálni, az egyik Kölcsey Csokonai-kritikája, a másik Schillernek az előbbihez sok tekintetben mintául szolgált recenziója Bürger költeményeiről. Lássuk tehát a két tanulmány szempontunkból érdekes főbb tételeit.

A Bürger-recenzió teoretikus kiindulópontja hasonlít a naiv és szentimentális költészetről szóló tanulmányéhoz, amennyiben a régiak (főként a homéroszi görögség) és a mai kor költészete között szinte áthidalhatatlan különbséget tételez. E differencia hangsúlyozása azért fontos Schiller számára, mert erre építi Bürger népköltői programja elleni érvelését. Szerinte ugyanis, míg Homérosz vagy a trubadúrok korában a társadalom egységes érzés- és gondolatvilága könnyen lehetővé tette, hogy a költő mindenkire egyformán szóljon, a jelen korban a népköltőnek homlokegyenest ellentétes igényeknek kell(ene) eleget tennie, egyszerre szólva a „gyermeki értelmű” néphez és a művelt osztályhoz. Bár Schiller nem véli teljesen kivihetetlennek ezt a feladatot, Bürger költészetét nem tartja alkalmasnak ennek a szerepkörnek a betöltésére:

Und hier müssen wir gestehen, daß uns die Bürger'schen Gedichte noch sehr viel zu wünschen übrig gelassen haben, daß wir in dem größten Theil derselben den milden, sich immer gleichen, immer hellen, männlichen Geist vermissen, der, eingeweiht in die Mysterien des Schönen, Edeln und Wahren, zu dem Volke bildend hernieder steigt, aber auch in der vertrautesten Gemeinschaft mit demselben nie seine himmlische Abkunft verleugnet. Hr. B. vermischt sich nicht selten mit dem Volk, zu dem er sich nur herablassen sollte, und anstatt es scherzend und spielend zu sich hinaufzuziehen, gefällt es ihm oft, sich ihm gleich zu machen.<sup>260</sup>

Kölcseynek Csokonai elleni érvelése ugyanúgy a magas és alacsony költészet szétválasztásán nyugszik, mint Schilleré, megkülönböztetése azonban kiélezettebb, hiszen míg a Bürger-recenzió szerint a művészet kivételes esetben egyaránt szólhat az „értőkhöz” és

<sup>259</sup> HERDER 1883, 134–140.

<sup>260</sup> Friderich SCHILLER, *Über Bürgers Gedichte* [1791] = SCHILLER 1946, 329.

a „gyermeki értelmű néphez”, s a kettő közötti ellentét áthidalása a „zseni legfőbb diadala”<sup>261</sup>, addig a Csokonai-recenzió mindvégig különtartja az alacsony, valamint az esztétikai kívánalmakra ügyelő, tanult poézis fogalmát, a bürgeri popularitás eszményéről pedig elutasítólag szól.<sup>262</sup>

Berzsenyi elutasítja – akárcsak a másféle tipológiákat – a műveltségi szintet figyelembe vevő költészetfelosztást is, elhatárolja magát mind a „leereszkedés”, mind a „felemelés” ideájától, s a kettő harmóniájának keresését írja elő a korábban megfogalmazott általános-középszeres emberideál jegyében:

Az a' módi principium hogy a' Poeta ne sokaknak, hanem keveseknek kivanjon tetszeni helytelen. A' Poesis nem egyéb mint meleg 's melegítő Erköltsi Philosophia, mellynek nem egy két Pedánt a' publicuma, hanem a' nép 's ugyan azért az a' tökéletes Poeta, ki mind a' két Publicum nyelvét olly hároniaba tudja hozni, hogy mindeniknek tetszhetik.

Álláspontja végső soron Bürgerére emlékeztet, aki a verseihez írt előszóban népköltői programja elméleti magjának megfogalmazását egy Spectator-idézetben leli meg, miszerint

az emberi természet azonos minden gondolkodó lényben; és minden, ami összhangban áll vele, csodálókra fog lelni az olvasók körében, azok tulajdonságaitól és helyzetétől függetlenül<sup>263</sup>

E szemlélet jegyében Bürger nép-fogalma nem valamely társadalmi osztályra (s legkevésbé a „csőcselékre”) vonatkozik, hanem valamiféle általános emberire: olyan jegyek összességét jelenti, „amelyekben mindegyik, de legalábbis a jelentékenyebb osztályok megegyeznek”.<sup>264</sup>

Ahogy Berzsenyinek a költészet magasztásával, úgy az újítással kapcsolatos álláspontja is a Csokonai-recenzióét ellentételezi. Kölcsey egyik fő kifogása itt ugyanis az volt Csokonaival szemben, hogy „a' maga expressiójának 's szavainak ritkán tudta megadni az újság' ingerét”, s ez a hiba „a' köznép' nyelvéhez való ragaszkodásból” fakad.<sup>265</sup> Ez az

<sup>261</sup> SCHILLER 1946, 326.

<sup>262</sup> „Földi által vezetettén a' philológiában kezdte ő [Csokonai] is kiáltozni, hogy a' köznéptől kell magyarul tanulni [...] az alföldi provincialismust levétkezni nem igyekezett [...] Bürgernek szertelen követése, 's a' rosz úton vezetettét popularitas' maníja soha nem engedte őtet azon útra lépni, [...] mellyen indulván-el a' Németeknél Wieland és Matthisson a' legbájozóbb szépségű nyelv' birtokába jutottanak.” (KÖLCSEY 2003, 43.)

<sup>263</sup> „Human Nature is the same in all reasonable creatures; and whatever falls in with it, will meet with admirers amongst Readers of all Qualities and Conditions.” Gottfried August BÜRGER, *Vorrede zur zweiten Ausgabe der Gedichte* [1789] = BÜRGER 1885, Bd. 1, 40.

<sup>264</sup> BÜRGER 1885, Bd. 1, 40.

<sup>265</sup> KÖLCSEY Ferenc, *Csokonai Vitéz Mihály' munkájának kritikai megítéltetések* [1817] = KÖLCSEY 2003, 45.

okfejtés egyrészt alapvető követelménnyé teszi a költészet számára az újítást, másrészt annak feltételül szabja a magasítást, a köznép nyelvétől való eltávolodást. Berzsenyi azért nem ért egyet ezzel az elvárással, mert számára a költészet az örök és állandó emberi lényeg kifejezése, ehhez képest pedig bármiféle újítás a poézisban csakis az aktuális kifejezés formájára vonatkozhat, s így alárendelt fontosságú:

A' mesterségeknél 's phisikai Tudományoknál van 's örökre lesz helye a' magasításnak és ujtásnak, de a' poesis nem tsak mesterseg, hanem egyszersmind leg lelkiebb tudomány is, nem egyéb ez mint maga az ember vagy annak leg elevenebb typusa – test és lélek mint az ember. Olly lelki tudomány, mellynek tsak a' kérge fog kezét a' mesterségekkel s ugyan azért itt ennek mesterségét tsak annyira magasíthatjuk a' mennyire a tudomány tziljai kívánják annak tziljai pedig sem a' czilos[!] okossággal nem ellenkezhetnek sem a' kéreg kedvéért a' lelket meg szorítani nem engedhetik.

Az *Újítás és magasítás* azzal, hogy a költészetet – mint az ember teljességének kifejezőjét – a tudományok hierarchiájának csúcspontjára helyezi, fordulatot jelent Berzsenyi költészetelméleti gondolkodásában. Legjelentősebb ilyen témájú korábbi szövege, a *Dukai Takács Judith*hoz írt episztola még azt a Philosoph für die Weltben is megtalálható nézetet látszik elfogadni, mely szerint a költészet (illetve annak teóriája) az „alsóbb vagy esztétikai” lelki erők hatókörébe tartozik, s mivel csak érzékelhető dolgokkal, jelenségekkel (Phänomen) foglalkozik, pusztán részaspektusát képezi le az emberi teljességnek.<sup>266</sup> A *Dukai Takács Judith*hoz ennek a nézetnek megfelelően a „képzelődés’ szép játékaival”, az „érzemények édes ömledésivel” azonosítja a költészetet, s szembeállítja a sorson felülemelkedő, egészes szemléletet megvalósító „Bölcsességgel”. Későbbi keltezéssel találhatunk azonban olyan populárfilozófiai szöveget is, amely másmilyen álláspontot képvisel ebben a kérdésben. Az imént idézett, s a Philosoph für die Welt hasábjain 1777-ben kiadott esszével szemben Christian Garve először 1790-ben megjelent *Lob der Wissenschaften* című értekezése már a legátfogóbb tudományként értelmezi a költészetet. Ez a tanulmány is eljuthatott Berzsenyire, mivel a költészet szerepét elemző fejezete Kis János fordításában megjelent az Erdélyi Múzeum 1815/III. füzetében (sajátságos módon ugyanott, ahol a *Dukai Takács Judith*hoz szóló episztola is napvilágot látott).

Garvánél megvan egyrészt az az elképzelés, hogy a poézis érzékeléshez kötöttségében képezi az értelemre épülő tudományok alapját, de rámutat arra is, hogy ez utóbbiak nem képviselnek magasabb szintet, s önmagukban korlátozott értékűek:



Ha ki a' Múzsák' mesterségét kedvelni tudó izlés nélkül született, az két olyan mesterségeknek vagyon hijával, melyek nélkül a' tudományok országában, senki, nagy ember nem lehet. Ezen tehetségek a' Képzelőds és az Érzés melyek nélkül sem valami jeleset a' tudományokban feltalálni, sem az igazságot hathatósan 's kívánt előmenetellel tanítani nem lehet. Az értelem és az esméretek, ha ezen fundamentumon nem épülnek 's ha úgy szólván ezen gyökerekből tápláló nedvességet nem szívnak, hasonló a' fák' fennálló 's elszáradott törzsökeihez melyek ugyan minthogy részecskéik erősen egymással össze vannak függve, a' magok erejéből fenn-állhatnak de sem nem virágozhatnak, sem nem gyümölcsözhetnek.<sup>267</sup>

Utóbb explicite is kimondatik a költészet érzékelést és értelmet egyszerre átfogó jellege:

Nem elég hogy a' Költőben midőn dolgozik a' léleknek minden úgy nevezett alsó tehetségei a' legnagyobb tűzzel és elevenséggel foglalatoskodnak (mert ebben áll a Poetai felhevülés vagy ihletés) nem elég hogy a' legfontosabb vagy legkellemetesebb dolgokat ezen felhevülés legelevenebb színeiben mutatja: egyszersmind az értelem is a' leg nagyobb buzgósággal hozzá lát a' képzelőds tárgyainak elrendeléséhez és kifejezéséhez. Valóban, ha valamikor van teremő erő az emberi lélekben, 's ha valamikor éreztet gyönyörűséget: akkor minden bizonynyal van és éreztet, midőn egy Virgilius Aeneist 's egy Wieland Oberont készít.<sup>268</sup>

A tanulmány abban a vonatkozásban is párhuzamba állítható az *Újítás és magasítással*, hogy a költészetben látja az eszmék popularizálásának zálogát. Garve ezzel kapcsolatban két érvet hoz fel. Az egyik szerint mivel a költészet a teljes emberre hat, nagyobb hatással lehet rá, mint bármilyen más szellemi termék:

a' költeményes munkák mind az értelmet mind a' fület megelégtítik; ha a' jeles gondolatok, a' hív és eleven festések a' mértékre vett és még is tökéletesen oda való kifejezésekkel párosíttatnak: akkor az olyan munkák minden kétség kívül első a' léleknek minden szüleményei között, legmélyebben hatnak a' szívre és legmaradandóbb nyomokat hagynak benne magok után. Valamint hogy az emberi léleknek minden tehetségei együtt dolgoznak az ilyen munkákon: úgy azoknak olvasása által mindnyájan kellemetesen foglalatoskodtatnak-is.<sup>269</sup>

Garve másik érve – Berzsenyihez hasonlóan – a költészetbeni újítás szükségtelenségére hivatkozik, s éppen ezen tulajdonságánál fogva minősíti a poézist legalkalmasabbnak az emberiség örök eszményeinek közvetítésére:

<sup>266</sup> [Johann Jakob ENGEL], *An Herrn Z\*\*\*: Von dem moralischen Nutzen der Dichtkunst*, DPhfdW 2, 32.

<sup>267</sup> GARVE 1815, 3.

<sup>268</sup> GARVE 1815, 8.

<sup>269</sup> GARVE 1815, 6.

A Poézisnak egy nagy és eléggé észre nem vett elsősége az, hogy akármely esméretes és mindennapi igazságokat is tehet tárgyává, melyeket a' folyó beszéd nem választhat, úgymint a' mely azonnal unalmassá léssen, ha valami újat nem mond. Ezen tekintetben úgy kell méltán nézni a' Poézist, mint az emberi nemzetnek nagy joltévójét mint hogy a' nyilvánóságot és kétséget nem szenvedő igazságokra, melyek mindenkor leghasznosabbak szoktak lenni újra reá bájolja a' figyelmetességet, es a' bölcsesség' régi, 's a' régiség által megavult 's a' sokszor hallás miatt hathatóságokat elvesztett leczkójinek olly szép szint és olly elevenséget ad, mellynél fogva viszont szivrehatókká lesznek.<sup>270</sup>

#### 4. Tágabb összefüggések

Az imént idézett Garve-tanulmány szempontunkból azért is fontos, mert segítségével pontosabban meghatározhatjuk Berzsenyi költészetelméleti töredékeinek eszmetörténeti helyét. Az *Újítás és magasítás* azzal, hogy a poézist „melegítő Erköltsi Philosophiának” minősíti és a filozófia „simplificálását” és „popularizálást” követeli, egyértelműen egybekapcsolja a populárfilozófia és a költészet programját. Ezt a gesztust eredeztethetnénk akár az *utile dulci* klasszicista elvéből is, de a garvei költészetértelmezés kontextusa erre rácafol, hiszen ebben az összefüggésben a hasznos és a kellemes nem különálló kategóriák, s ezt a szétválasztást az unalmas (kevesekre ható) és érdekes (közreható) előadás megkülönböztetése váltja fel. E szemléletben a költészet antropológiai meghatározottsága, az összes lelki erőt megmozgató tulajdonsága révén lesz az eszmények érdekes előadásának letéteményesévé.

Ezzel a koncepcióval ellentétben áll, s Kantéhoz közelít az az antropológiai szemlélet, amely Kölcsey illetve Schiller – Berzsenyi által explicit és implicit módon is bírált – recenzióinak háttérében felsejlik. Kant ugyanis két különböző antropológiát különít el: míg a „fiziológiai” antropológia az embert természeti meghatározottságában kutatja, addig a „pragmatikus” antropológia szabadon cselekvő, a „können” és „sollen” jegyében saját magát alakító lényként tekint rá.<sup>271</sup> E felosztás költészetelméleti kivételésének látszanak a Schiller és Kölcsey által használt naiv–szentimentális, objektív–szubjektív, alacsony–magas típuspárok, amennyiben olyan leírást adnak, amely a poézist az ember természeti és lelki determináltságának szétválasztásában ragadja meg. Az a középut- és középszer-fogalom, amelyet az *Újítás és magasítás* használ, az ilyesfajta felosztások elvetését fejezi ki, s egy olyan nézetrendszerre utal, amely a költészetet – mindenféle egyoldalúság kizárásával – az

<sup>270</sup> GARVE 1815, 6–7.

<sup>271</sup> Immanuel KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798] = KANT 1991, 399.

egészleges emberségben véli felfedezni. A transzcendens poétikai szabályokat itt a holisztikusan testi-lelki, evilágian-örök emberire való hivatkozás váltja fel. A költészet ebből a szemszögből nem ó-klasszikai iskolás regulák eredője, de nem is pusztán történeti képződmény vagy valamely elkülöníthető lélektani jelenség származéka, mint azt bizonyos tipológiák sugallják, hanem mindezen részleges szempontok egyidejű kifejeződése, a kategóriák magasabb szintű összegződése: „maga az ember”.

Ez a költészetértelmezés – mint láttuk – a kései német populárfilozófiában is felbukkant már, határozottabb, összefogottabb megfogalmazásaival azonban Berzsenyi az 1820-tól kezdve megismert neohumanista esztétikákban találkozott. E mélyrehatóbb tájékozódás első eredményeit az *Antirecenzió* átdolgozott változatai jelentik.

**A NEOHUMANISTA HAGYOMÁNY RECEPCIÓJÁNAK MÁSODIK FÁZISA:  
BERZSENYI ÉS A KÉSEI NEOHUMANIZMUS (1820–1836)**

## I. fejezet

### A neohumanizmusról: Áttekintés

#### 1. A neohumanizmus korai és kései szakasza közti eltérések

Berzsenyi 1820 utáni gondolkodását leginkább az „érett” vagy kései neohumanizmus eszméi befolyásolták, abban a formában, ahogyan azokat Jean Paul, Bouterwek és (a Schelling esztétikai nézeteit összefoglaló) Luden művéből megismerte. Az egyetemi reformmozgalommal összefonódott populárfilozófiában kifejeződő neohumanizmus és annak kései (először a „weimari klasszikában” és a német „koraromantikában” megjelenő) változata egyaránt képviselik a hagyományos humanista eszményeket, tehát a képzés, az urbanitás, a humanitás, valamint a *sensus communis* ideálját. Ezen belül azonban négy olyan mozzanatot lehet megnevezni, amelyek elkülönítik egymástól a neohumanizmus korai és kései változatát. Az *első* az eszmetörténeti szituáció eltérése, vagyis hogy a kései neohumanizmus posztkantianusnak nevezhető, s a kanti analitikus rendszerre kíván egyenrangú választ adni. A *második* (az előzővel összefüggő) különbség az, hogy a populárfilozófia elsődleges és közvetlen pedagógiai-népnevelő törekvéseit ontológiai érdeklődés váltja fel. A *harmadik* különbség: a kései neohumanizmusban átértékelődik az esztétikum szerepe, s a morális állapot helyett immár az esztétikai állapot lesz az emberi teljesség megvalósítója. A *negyedik* eltérés az, hogy a populárfilozófia közvetlen Platón-recepcióját felváltja a platóni ontológiát interpretáló Plótinosz iránti érdeklődés.

#### 2. A terminológiáról

A neohumanizmus kései szakaszáról több, egymással lényegileg kompatibilis, ám más-más jellemzőt kidomborító és (részben) eltérő fogalmi hálót alkalmazó ábrázolás is született. Ilyen Peter Hanns Reill természettudományokat alapul vevő vitalizmus-konceptiója,<sup>272</sup> Békés Vera tágabb tudománytörténeti kitekintésű „göttingai paradigmája”,<sup>273</sup> valamint Arthur O.

<sup>272</sup> REILL 1994.

<sup>273</sup> BÉKÉS 1997, 50–76.

Lovejoy<sup>274</sup> és M. H. Abrams<sup>275</sup> romantikamegközelítése. A jelenség ábrázolásánál erre a három forrásra támaszkodok, a főbb jellemzők megadásánál Lovejoy, illetve az ő leírását pontosító Abrams neoplatonista romantikaértelmezésének terminológiáját követve. A könnyen fogalmi zavart okozható „romantika” terminus átvételétől azonban tartózkodom, s helyette az adott összefüggésben a már Csetri által sikeresen alkalmazott „neohumanizmus” kifejezést fogom használni. A terminológia megváltoztatására voltaképpen maga Lovejoy és Abrams is ösztönöz, különösen az előbbi, hiszen az ő álláspontja a romantika definiálhatóságával kapcsolatban kifejezetten ambivalens. Egyrészt az egységes definíció lehetetlenségéről, a romantikák pluralitásáról beszél, mely egészen egyszerűen azért alakult ki, mert a történészek teljesen különböző gondolatrendszereket illettek ezzel a névvel.<sup>276</sup> Másrészt azonban – rációval állítólagos nominalizmusára<sup>277</sup> – mégiscsak tulajdonít bizonyos (neoplatonikus eredetű) egységes sajátosságokat a romantikának. Abrams Lovejoyjal szemben nem tagadja a romantika terminus alkalmazásának érvényességét, de megfogalmazásai kellőképpen óvatosak ezzel kapcsolatban, sokszor él tehermentesítő körülírásokkal, mint például „az 1790 utáni négy évtized jelentős angol és német szerzői”, „a romantikus gondolkodás és képzelet” stb. De e példákon túlmenően is számosak a romantika fogalma körüli bizonytalanságok, mint ismert, a fogalomról sokszor egymást kizáró értelmezések születtek.<sup>278</sup>

Meglátásom szerint éppen az okozza a Lovejoynál és Abramsnél is érezhető bizonytalanságot a romantika terminus használatában, hogy bár mindketten speciális, egy történetileg adott szövegcsoporthoz érvényes eszmetörténeti meghatározást nyújtottak, tisztában voltak vele, hogy a rekonstruált jelenség megnevezéseként használt „romantika” mint gyűjtőfogalom a szándékoltnál tágabb jelentésmezőt implikál. E lehetséges jelentések végleteit kristályosítja ki Paul de Man egy tanulmánya, amely a romantika két, egymást kizáró meghatározásával operál. Így a romantikus gondolkodás és költészet jellemzője lesz egyrészt „a tárgy iránti nosztalgia”<sup>279</sup>, tárgy és képének kvázi összemosódása, a „folyamatos jelenlét

<sup>274</sup> Arthur O. LOVEJOY, *Romanticism and Plenitude* = LOVEJOY 1953, 288–314. és LOVEJOY 1941.

<sup>275</sup> ABRAMS 1971, 164–195.

<sup>276</sup> Arthur O. LOVEJOY, *A romantikák megkülönböztetéséről* = HANSÁGI 2003, 87–88.

<sup>277</sup> Ismeretes, hogy Wellek „szélsőséges nominalizmussal” vádolta Lovejoy romantikaértelmezését. (V. ö. René WELLEK, *A romantika fogalma az irodalomtörténetben* = HANSÁGI 2003, 106.) Abrams hibásnak minősíti ezt az álláspontot. (Id. ABRAMS 1971, 506., 90. lábj.) és gyakorlatilag Lovejoy egységes romantika-fogalmának bővebb kifejtésére vállalkozik.

<sup>278</sup> Erre az előbb idézett tanulmánykötet is számos példát hoz. (HANSÁGI 2003.)

<sup>279</sup> Paul DE MAN, *A romantikus kép intencionális szerkezete* = DE MAN 2002, 124.

újráfelfedezése”<sup>280</sup>, másrészt a „külső világgal való minden kapcsolattól függetlenül”, „önmaga által és önmaga számára” létező tudat tételezése<sup>281</sup> is.

Felmerül tehát a kérdés, hogy érdemes-e egyetlen gyűjtőfogalom alá sorolni a széttartó jelentéseket, jelen esetben egy identitásfilozófián alapuló megközelítést és annak individualista ellentettjét?

### 3. A Lovejoy–Abrams-féle romantika

A Lovejoy–Abrams-féle romantika-fogalom lehatároltabb, hiszen – mint látni fogjuk – megelégszik az identitásfilozófiai pólussal s ehhez úgy jut el, hogy az európai romantika gondolkodásmódjának főbb jellemzőit a neoplatonizmus meghatározó befolyásából vezeti le. Lovejoy az „1790-es évek német gondolkodásának” szembetűnő jelenségeként értékeli a neoplatonizmus közvetlen hatását,<sup>282</sup> Abrams árnyalt megfogalmazása szerint pedig „a tipikus posztkantianus filozófia és számos filozofikus hajlamú költő gondolkodásának fő kategóriái a neoplatonikus paradigma elmélyült és kifinomult változatainak tekinthetők”.<sup>283</sup> E gondolkodásmód arra a kozmológiai alapsémára vezethető vissza, melynek lényege az eredeti egység és jóság emanációja a sokféleségbe, mely a gonosz és a testi szenvedés szférája, majd a lelkeknek a kiindulópontozóhoz való visszatérése.<sup>284</sup> Abrams tanulmánya erősen támaszkodik Lovejoy eredményeire,<sup>285</sup> aki – mint fentebb láttuk – tagadta ugyan egy általános érvényű romantikadefiníció felállításának a lehetőségét, mégis azonosított három olyan eszmét, amelyek egymással kombinálva az 1780–1790-es évek (főként németországi) gondolkodóinál meghatározó módon jelentkeztek: ezek a holizmus/organicizmus, a voluntarizmus/dinamizmus és a diverzitarianizmus,<sup>286</sup> vagyis gyakorlatilag az emanációtanban szereplő egyes fázisokhoz (egység–kiömlés–sokféleség) köthető elképzelések.

<sup>280</sup> DE MAN 2002, 122. A fordítást némileg pontosítottam, v. ö. DE MAN, 1984, 7.

<sup>281</sup> DE MAN 2002, 136–137.

<sup>282</sup> LOVEJOY 1953, 297.

<sup>283</sup> ABRAMS 1971, 169. V. ö. még: LOVEJOY 1953, 297–298. A romantikus filozófiai rendszerek plótinoszi vonásairól (különösen Novalis, Schelling és A. W. Schlegel tekintetében) ld. még: REIFF 1946, 61–81.

<sup>284</sup> ABRAMS 1971, 169. V. ö.: PLÓTINOSZ, *Arról, hogy miként száll alá a lélek a testekbe* = PLÓTINOSZ 1986, 209. sk.

<sup>285</sup> Ezt jól mutatja Lovejoy központi jelentőségű diverzitarianizmus-fogalmának (módosított) átvétele. (V. ö. ABRAMS 1971, 185.)

<sup>286</sup> V. ö.: LOVEJOY 1941, 272. sk. Lovejoy szerint ezek a jellemzők – átkerülve a politikai gondolkodásba – „totalitárius ideológiák” alapjává váltak.

Ezt a sémát követve, de tágabb időintervallumra vonatkoztatva, explicitebben és részletesebben fejti ki Abrams tanulmánya a neoplatonikus és a romantikus gondolkodás párhuzamosságait. Ő a „romantikus gondolkodás és képzelet” hét formáját különíti el, ezek az alakzatok azonban visszavezethetők arra a háromra, amelyek Lovejoynál szerepelnek. Így Abrams a dinamikus rendszerek két aspektusát („önmozgó és önfenntartó” valamint „immanens teleológiával rendelkező”) külön szerepelteti és több szempontból (a III., IV. és VI. pont alatt) tárgyalja a spirálszerűen önnön kiindulópontjához visszatérő szisztémát. E leírás szerint az organikus egész megvalósulása a romantikusoknál (szemben a neoplatonikus sémával) háromfázisú folyamattá transzformálódik: náluk az emanáció után visszanyert egység ugyanis nem teljesen azonos a kiinduláskori differenciálatlan azonossággal, hanem magasabb rendű annál, mivel már magában foglalja a megkülönböztetés mozzanatát is.<sup>287</sup>

Abrams legjelentősebb módosítása Lovejoy kritériumain annak megállapítása, hogy a romantikus gondolkodásmód meghatározó sajátossága nem egyszerűen a maximális különbözőség értelmében vett diverzitarianizmus, hanem olyan organikus egység megteremtésének igénye, melyben a különbözőség/egyediség is érvényesül, a „különbözőség az egységben” elvnek megfelelően.<sup>288</sup> A romantikus szemléletmód ismérveként vezeti be továbbá Abrams azt a történetfilozófiai váltást, melynek értelmében a transzcendens meghatározottságú üdvtörténet immanens cél vezérelte folyamattá, az emberiség önnevelésének történetévé alakul át. Ezt az elképzelést Lessing és Schelling példáján mutatja be.<sup>289</sup> Abrams végül romantikus sajátágként szerepelteti filozófia és irodalom minden más időszakban tapasztaltnál erősebb összefonódását.<sup>290</sup>

#### 4. A neohumanizmus fogalmáról

Csetri Lajos számos esetben intett óvatosságra a „romantika” kifejezés használatával kapcsolatban, s nem véletlenül, hiszen Lovejoyra hivatkozva, de még az övéénél is erősebb szkepticizmussal konstataulta az európai romantika közös alapra nem hozható sokféleségét.<sup>291</sup>

<sup>287</sup> ABRAMS 1971, 184. Megjegyzendő, hogy Abrams megállapítása, miszerint Plótinosz iskolájában a visszanyert egység az „eredeti, egyszerű, differenciálatlan” egységet jelentené, kétségesnek tűnik, hiszen az elkülönültség időszakának értelme éppen a reflexió lehetősége: a lelkek „az ellentétükkel való szembesítés által” megismerik a „jobb dolgok természetét”, s immár *tudatosan* törekedhetnek az újbóli egységre. V. ö. PLÓTINOSZ 1986, 220.

<sup>288</sup> ABRAMS 1971, 185–186.

<sup>289</sup> ABRAMS 1971, 187–190.

<sup>290</sup> ABRAMS 1971, 192–195.

<sup>291</sup> CSETRI 1990, 305.



A bevett stílus- és irányzattörténeti kategóriákat elnagyoltnak, „sok vonatkozásban használhatatlannak”<sup>292</sup> tekintő Csetri a gyakorlatban mellőzte is a romantika terminus jelző nélküli irányzattmegjelölő használatát, olyan történetibb s megfoghatóbb jelentéskörű fogalmakat vezetve be helyette, mint a Szauder Józseftől átvett neoklasszicizmus, vagy a Berzsenyi esztétikai nézeteinek, hellenizmusának magyarázatára alkalmazott „neohumanizmus”.

Ez utóbbi fogalomnak egy, a hagyományosan használatnál időben némileg tágabb értelmű változatát alkalmasnak tartom arra, hogy kiváltsa a Lovejoy–Abrams szerinti értelmű romantikát. A művelődés- és pedagógiatörténet a német neohumanizmus példaanyagát az 1730-as évektől kezdve s a weimari klasszikával bezárólag vonultatja föl,<sup>293</sup> kizárva tehát a koraromantikusokat, míg az abramsi széles romantika-fogalom példatára a koraromantika mellett tartalmazza a hagyományos értelmű neohumanizmus központi alakjait is: Lessinget, Goethét és Schillert. Az általam használt neohumanizmus-fogalom a két, egymással amúgy is jelentős átfedésben lévő, s összemérhető – hiszen hasonló szempontok alapján (itt elsősorban a kalokagathia-eszmény érvényesülésére kell gondolni) képzett – halmaz egyesítésével jön létre. A koraromantika Lovejoy–Abrams szerinti antikvitásorientált leírása teszi lehetővé, hogy az oda tartozó szerzőket (így Schellinget és Novalist) is bevonjuk a neohumanizmus körébe. A neohumanizmus elnevezés ebben a formában ráirányítja a figyelmet az Ernestitől Herderig, s a weimari klasszikán át Hölderlinig és Schellingig terjedő – s természetszerűleg számos heterogén jegyet is felmutató – spektrumhoz tartozó filozófiai és poétikai rendszerek közös genealogikus mozzanatára, az 1730-as években a göttingai, majd a jénai egyetemen indult neohumanista (avagy „újkori humanista”) pedagógiai programra.

Mint az elnevezés is mutatja, e program lényege a klasszikus szerzők felé orientálódó reneszánsz humanizmus hagyományának elmélyültebb folytatása, immár az antik auktorok *közvetlen* (az eredeti forrásokat kereső) és *újító szellemű* recepciójának igényével.<sup>294</sup> Ez a kíváncsi már a mozgalom kezdeti szakaszában (ez az ún. „filológiai neohumanizmus”) jelentkezik, s eredményeként a megújuló klasszika-filológiai képzésben az alaki-nyelvi szempontokkal szemben a tárgyi-tartalmiak kerülnek előtérbe.<sup>295</sup> Az új szemlélet új hermeneutikai eljárásai (korábban kötött módon kezelt szövegek történeti olvasatainak létrehozása)<sup>296</sup> megnyitják az utat az antik világ szellemének átsajátításához. E folyamat egyik

<sup>292</sup> CSETRI 1990, 236.

<sup>293</sup> V. Ö. DÉNES 1971.

<sup>294</sup> CASSIRER 1939, 15. és PAULSEN 1897, 2. Bd., 197.

<sup>295</sup> DÉNES 1971, 11.

<sup>296</sup> Békés Vera J. D. Michaelis példája alapján ír az új szövegfeltárási technológiáról: BÉKÉS 1997, 64–67. A

következményeként válik lehetővé, hogy a nevelés visszatérjen a görög paideia művelődési eszményéhez, vagyis az összes emberi adottság, képesség harmonikus kiművelésének kívánalmához.

Ez utóbbi, az antik görög kalokagathiában gyökerező ideálnak a jegyében szerveződött a göttingai egyetem<sup>297</sup> és ezt az eszményt szolgálta az ott beindult holisztikus tudományos program,<sup>298</sup> melynek jellemzésére – Békés Vera megállapítása szerint – alkalmazhatók Lovejoy romantikadefiníciójának kritériumai, hiszen azok „a Göttingában kifejlődő tudományokkal együtt születtek meg, illetve bennük konkretizálódtak”.<sup>299</sup> Békés Vera azért vetítheti vissza ezeket az ismérveket a göttingai programra, mert ugyanaz az identitásfilozófiai (azaz szubjektum és objektum lényegi egységét valló) indíttatás sejlik fel a göttingai tudományok és a koraromantikus nemzedék különböző variációkban és eltérő elméleti szinteken megfogalmazódó világszemléletében. Ez a kartéziánus világképpel összemérhetetlen alapképzet működik a tudományágak egységét valló, közöttük affinitásszférákat feltételező, organikus nézetű kutatói attitűd háttérében csakúgy, mint a később kifejlesztett elvont-elméleti rendszerekben, például a Schlegeleknél vagy Schellingnél. Arról van szó, hogy egy, már a legkülönfélébb tudományterületeken gyakorlatilag hasznosított és számos filozófiai előzményre is visszatekintő rendszer utólag kapott lételméleti igazolást. A szakirodalom is megkülönbözteti a neohumanizmus különböző elméleti elmélyültségű mozzanatait; a Gesner–Ernesti–Heyne-féle egyetemi mozgalmat az „előkészítő” fázisba, a Herder–Humboldt–Goethe–Schiller nevével (s mint láttuk, ide tartozik a „koraromantika” is) fémjelzett teoretikusabb megközelítéseket pedig az „érett” szakaszba sorolva.<sup>300</sup> A két szakasz elkülönülésében alig túlbecsülhető szerepet játszottak Kant kritikái, s ilyen értelemben joggal beszélhetünk pre- illetve posztkantianus neohumanizmusról is. A kanti dualista rendszer bírálata ugyanis a neohumanizmus érett szakaszának meghatározó jellemzője. Az irányzat több képviselője, így Herder,<sup>301</sup> vagy mestere Hamann,<sup>302</sup> közvetlen vitát is folytattak vele, Schiller az *Esztétikai levelek*ben tett óvatos távolodó lépéseket tőle, a koraromantikus elmélet pedig teljes egészében kritikus Kant-reflexiónak tekinthető.<sup>303</sup> A

filológia fordulatáról ld. még: TÓTH 1998, 36.

<sup>297</sup> V. ö.: BÉKÉS 1997, 52–58. és PAULSEN 1897, 214.

<sup>298</sup> Ennek részletes ismertetése: BÉKÉS 1997, 58–72.

<sup>299</sup> BÉKÉS 1997, 64.

<sup>300</sup> DÉNES 1971, 20–69.

<sup>301</sup> Herder *Kalligonejában* [1800] vitatta a kanti esztétika princípiumait. A Kant és Herder közötti történetfilozófiai vitáról ld. Wolfgang Pross Herder-kiadásának utószavát. (HERDER, 2002, Bd. 1., 1021–1025.)

<sup>302</sup> Hamann a *Kritik der reinen Vernunft*-ről írt bírálatában, szemben annak dualista felfogásával, értelmet és érzékiséget mint „az emberi megismerés közös gyökeréből felszökő két ágát” definiálja. V. ö. Johann Georg HAMANN, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* [1784] = HAMANN 1951, III. Bd., 286.

<sup>303</sup> Ez Manfred Frank monográfiájának egyik leszűrhető konklúziója. V. ö. FRANK 1997.

neohumanista populárfilozófia születése az egyetemi mozgalomhoz, konkrétan – mint láttuk – Ernesti nevéhez kötődik, s az irányzat közvetlen pedagógiai törekvései később is megmaradtak, amint azt például Johann Jakob Engel életműve mutatja. Christian Garve személyében azonban – erről szintén volt már szó – volt olyan populárfilozófus is, aki elméletileg reflektált a Kant jelentette kihívásra.

Az analitikus filozófia kései neohumanista bírálata ugyanakkor aligha választható el az irányzat hellenizmusától, amely soha nem pusztán formai követést, hanem lényegi átszajátítást jelent,<sup>304</sup> s ezen – végső lecsupaszításban – annak a három konstitutív elemnek a mindnyájuknál egyaránt megfigyelhető megjelenését kell érteni, amelyek Lovejoy–Abrams szerint a neoplatonista hagyomány (közvetett vagy közvetlen) recepciójából származnak, vagyis a holizmusét/organicizmusét, a dinamizmusét és az „egység a különféleségben” elvét.

A kései neohumanizmus esztétikáját – döntően az 1795–1805 közötti évtizedben – a „weimari klasszika” és a „koraromantika” képviselői dolgozták ki. Ennek magja – ahogyan arra Szegedy-Maszák Mihály is utalt – szimbólumértelmezésük: a szimbólumban (azaz jelképben) a „harmónia, a konkrét egyetemes kifejezésére” leginkább alkalmas stiláris eszközt találták meg.<sup>305</sup> E szimbólumértelmezés alapsémáját Schelling a következőképpen adta meg: a szimbolikus ábrázolásban az egyedi (*Besondere*) és az általános (*Allgemeine*) abszolút egység. Ez a szemléletmód a *sematikus* és az *allegorikus* ábrázolásmód szintézisét jelenti, előbbin azt értve, amikor az általános az egyedit jelenti, utóbbin pedig azt, amikor az egyedi az általánost jelenti.<sup>306</sup> Schelling elméletét az antik görög és a keresztény kozmológiából vezeti le és e kettő különbségén példázza. Eszerint a görögségben megvalósult a szimbolikus szemléletmód, mégpedig a korabeli életet átható mitológia révén, amelynek alakjai, még a megszemélyesítettek is „nemcsak olyan lények voltak, amelyek jelentenek valamit, hanem *valódi* lények, amelyek azonosak azzal, amit jelentenek”.<sup>307</sup> A kereszténységben ezzel szemben az allegorikus ábrázolásmód uralkodik, itt az egyedi *csak* jelenti az általánost, a véges csupán a végtelen allegóriájaként jelenítődik meg.<sup>308</sup> Egyedül a fiú eszméje nyert alakot a kereszténységben, de igazi szimbolikus jelentésre Krisztus sem tett szert a kereszténységben, ahhoz túlságosan „mulandó” és „történeti” jelenség. Funkciója inkább az, hogy „utolsó istenként” lezárjon egy korszakot és megjövendőljön az „ideális princípium”, a

<sup>304</sup> Az antik szellemi örökséghez való viszony ilyen értelmű megreformálásnak alapidokumentuma Herder értekezése az antik mitológia újfajta használatáról. (Johann Gottfried HERDER, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* [1767] = HERDER 1985, 432–456.)

<sup>305</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974, 584.

<sup>306</sup> F. W. J. von SCHELLING, *Philosophie der Kunst* [1802/1803] = SCHELLING 1995, 235.

<sup>307</sup> SCHELLING 1995, 238.

<sup>308</sup> SCHELLING 1995, 275.

szentlélek eljövételét, amely „a végest a végtelenbe és a végtelenhez vezeti”.<sup>309</sup> Hasonló módon fejti ki Schelling a történelem három korszakának kérdéskörét az *Akadémiai stúdium módszeréről* tartott előadásában: a természettel való tudattalan azonosság időszakát, (amely a görög vallás és költészet virágkora volt) és a sorssal való meg hasonlottság jelenlegi korszakát majdan az isteni gondviselés, a tudatos megbékélés váltja fel, magasabb fokon állítva helyre az eredeti egységet.<sup>310</sup>

Ez a fajta összekapcsolása a „különféleség az egységben” értelmű szimbolikus látásmód kérdéskörének a három világkorszak sémájával tipológiailag megfeleltethető a neoplatonikus rendszernek, hiszen a Plótinosznál szereplő ideális „szellemi szépség” schellingi terminussal élve „szimbolikus” jellegű: „egyedi és egész is egyszerre”, s a hozzá való viszony ott is három létstádiumban jelentkezik. Eredeti állapotukban a lelkek „odafent” ezt az abszolút szépséget szemlélik, majd az egészet elhagyva, részzé válva, a test bilincseibe veretve az egyedit már csak résznek látják.<sup>311</sup> Azonban a lélekben „örökké megmarad [...] valami, ami [...] egy kicsit mindig kiemelkedik ebből a világból” és így „nyitva áll előtte a lehetőség, hogy ismét felmerüljön, miután gazdagabbá tette tudását mindazzal, amit itt látott és tapasztalt”,<sup>312</sup> s újból áthassa a szépség.<sup>313</sup>

A szépségfilozófiát megfogalmazó neohumanista rendszerekre jellemző az esztétikai állapot felsőbbrendűségének eszméje. Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében már megtalálható ez a gondolat, noha álláspontja nem teljesen egyértelmű, ugyanis bizonyos megfogalmazásai szerint az esztétikai állapot csak közvetítő stádium az embernek a fizikaiból a morális állapotba tartó fejlődésében.<sup>314</sup> Más megjegyzései szerint azonban a szépség mint „esztétikai hangulat”, amelyben „érzékiség és ész egyszerre tevékenyek”,<sup>315</sup> olyan állapotot jelent, amely már magában egyesíti az érzéki függést a morális szabadsággal.<sup>316</sup> Egyedül az esztétikum képes a végtelenhez, az abszolútumhoz vezetni azáltal, hogy a lélek egészére hat és semmilyen módon nem szab határt neki.<sup>317</sup> Ilyen és ehhez hasonló megállapításai jelzik a kantianus indíttatású tanulmány fordulatát: Schiller hajlik arra,

<sup>309</sup> SCHELLING 1995, 259–260.

<sup>310</sup> SCHELLING 1985/a, 864–865.

<sup>311</sup> PLOTIN, *Die geistige Schönheit* [A szellemi szépségről] = PLOTIN 1964, Bd. III., 45.

<sup>312</sup> PLÓTINOSZ 1986, 214–220.

<sup>313</sup> PLOTIN 1964, 61.

<sup>314</sup> V. ö. Friedrich SCHILLER, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* [1794] = SCHILLER 1960, 251.

<sup>315</sup> SCHILLER 1960, 238.

<sup>316</sup> SCHILLER 1960, 260–261.

<sup>317</sup> SCHILLER 1960, 242. és 261.

hogy a szépségben az emberi természet végletes kettészakadása megszüntetésének lehetőségét lássa, elszakadva ezzel az esztétikum autonómiájának kanti tanításától.<sup>318</sup>

Schillerhez hasonlóan Schelling, Hölderlin, Friedrich Schlegel és Novalis is tételeztek egy olyan tudatformát, amely – szemben a divinatorikus gondolkodással – ismeretet szerezhethet a Létről, a nem-divinatorikus abszolútról. Ez a felfogás szoros összefüggésben áll a koraromantika Manfred Frank szerinti „közös alapmeggyőződésével”, hogy a „Lét (Sein) nem értelmezhető az ítéletszerű és reflexív viszonyokból”, azaz a gondolkodás révén nem ábrázolható. A Létet, a reflexió számára elérhetetlen legmagasabb egységet csak a műalkotás képes szimbolizálni: „a szépségben mutatkozik meg az abszolútum és *csakis* a szépségben mutatkozik meg”.<sup>319</sup> Ez a leképeződés egy olyan szintetikus tudatformában valósul meg (neve „intellektuale Anschauung”, azaz „intellektuális szemlélet”), melyben teljes egységet alkot egymással szellem és természet, szubjektum és objektum, s felszámolódik érzékiség és „Ding an sich”, érzékiség és értelem kanti dualizmusa.<sup>320</sup> Ez azt is jelenti, hogy az esztétika a filozófia legmagasabb pontjává lép elő, Schelling megfogalmazásában: „a művészet azért jelenti a legmagasabbat a filozófus számára, mert megnyitja számára a legszentebbet, ahol örök és eredeti egyesülésben mintegy egyetlen lánggal ég az, amit természet és történelem elválasztott egymástól, és ami az életben és a cselekvésben, szintúgy, mint a gondolkodásban, soha el nem érhető”.<sup>321</sup>

Ez a művészetelmélet olyan, gyakorlati-társadalmi célokat kitűző programokhoz is vezetett, mint amilyen a Hölderlinnek tulajdonítható „új mitológia”-terv, melyben a széles értelemben vett költészet, az esztétikum az „emberiség tanítómesterévé”, jövődöbéli egységének letéteményesévé válik.<sup>322</sup> Ez a program mutatja, hogy a neohumanizmus elméletibb szakasza nem mondott le a társadalom megváltoztatásának igényéről, mégha olyan gyakorlati kezdeményezések nem is jellemzik, mint a populárfilozófiát.

<sup>318</sup> Erről ld. CSETRI 1990, 357.

<sup>319</sup> FRANK 1989, 140–141.

<sup>320</sup> Az „intellektuale Anschauung”-ról ld. FRANK 1997, 672 skk. és CASSIRER 1939, 14. Arról, hogy Kant a *Kritik der Urteilstkraft*-ban dualista premisszái miatt nem tudta meghaladni a mechanisztikus és atomista világképet, lásd Manfred Franknak a műhöz fűzött kommentárját: Manfred FRANK, *Dialektik der teleologischen Urteilstkraft* = KANT 1996, 1286–1306.

<sup>321</sup> F. W. J. SCHELLING, *System des transcendentalen Idealismus* [1800] = SCHELLING 1985/b, 696.

<sup>322</sup> V. ö. *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja* [1796/97] = Magyar Filozófiai Szemle, 1985/5–6., ford. ZOLTAI Dénes, 811–812.

## II. fejezet

### Irodalomszemlélet az Antirecenzió második és harmadik változatában

#### 1. Filológiai áttekintés

Az „antirecenziók” névvel illetett szövegcsoporthoz az irodalomtörténet-írás közmegegyezéssel a Berzsenyi-életmű kiemelten fontos darabjaként kezeli, ennek ellenére mindeddig nem történt meg az e körbe tartozó szövegek pontos kijelölése és teljes körű publikálása.

A szakirodalom Berzsenyinek összesen négy antirecenziós jellegű szövegét tartja számon, a rájuk vonatkozó reflexió nívója azonban igencsak eltérő. Az 1818-as *I. Antirecenzió* és az 1825-ben megjelent *Észrevételek* (az *Antirecenzió* harmadik változata) válnak leggyakrabban az értelmezés tárgyává, s rendszerint ezek a szövegek kapnak helyet a Berzsenyi-kiadásokban (jóllehet az előbbi teljes terjedelmében először csak 1968-ban jelent meg). Ezeken kívül Merényi Oszkár szövegközlései tartalmazzak egy töredéket *Az Antirecensio második fogalmazásához* címmel, amelyről többen is az antirecenziók kontextusába állítva tettek elemző megjegyzéseket.<sup>323</sup> Ez utóbbi szöveget – amelynek filológiai problémáiról máshol már részletesen szoltam<sup>324</sup> – nézetem szerint ki kell emelni a szűken vett antirecenziós korpuszból, egyszerűen azért, mivel alapvetően nem Kölcsey 1817-es Berzsenyi-recenziójához képez metatextust, hanem – mint már arról szó volt – az 1818-ban megjelent *Jegyváltó* című versét bírálja. Igaz ugyan, hogy a költemény bírálata (egy újabb fogalmazásban) részét képezi a *II. Antirecenzió*nak és az *Észrevételek*nek, azonban a legkorábbi változat eredeti, kéziratbéli szövegkörnyezetében inkább egy általános költészetelméleti gondolatsor példaanyagának tűnik. E szöveg(részlet) antirecenziós előmunkálatként való feltüntetése tehát egy későbbi szövegállapot és -funkció visszavetítése volna.

Be kell vonni viszont a vizsgálat körébe az eddig publikálatlan ún. *II. Antirecenziót*, amelyet az újabb szakirodalom szokott ugyan emlegetni, anélkül azonban, hogy szövegszerű vizsgálatába bocsátkozna.

<sup>323</sup> Pl. CSETRI 1986, 352–353. és ROHONYI 2001, 181–182.

<sup>324</sup> Ld. FÓRIZS 2005, 350–352.

A *II. Antirecenzió* tisztázatlanul, ám töredékes kéziratát (a szöveg eleje nyilvánvalóan elveszett) az MTAK Kézirattára őrzi. Ez a változat alakilag még az *I. Antirecenzióra* emlékeztet, amennyiben ahhoz hasonlóan Kölcsey megállapításainak egyenkénti cáfolatára törekszik, tartalmilag viszont az értekező formájú *Észrevételek*hez áll közel, s az újabb esztétikai olvasmányok átsajátításának egy, az abban megfigyelhetőnél korábbi lépcsőfokát dokumentálja. A két változat között ugyanakkor nincs számottevő koncepcionális különbség, ezért elemzésükre egy közös narratíván belül keríték sort, külön kitérve természetesen a meglévő egyes eltérésekre.

## 2. Történetiség és stílus

A költészet történeti megítélésének kérdése a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* azon pontjain kerül szóba, ahol Berzsenyi saját verseinek, illetve Kölcsey *Jegyváltójának* stílusáról értekezik. Berzsenyi törekvése ugyanis az, hogy – újabb esztétikai olvasmányait hasznosítva – mindkét esetben művelődéstörténeti távlatú álláspontot alakítson ki.

### 2. 1. A korstílusokról

Berzsenyi saját gyűjteményéről szólva már nem egyszerűen tagadja az értelmetlenség és dagályosság meglétét (mint az *I. Antirecenzióban*), hanem eleve kétségbe vonja Kölcsey egynemű stíluszintet megkövetelő mércéjének hitelességét, s amellet érvel, hogy a költői kifejezőeszközöket a mindenkori korszellemnek megfelelően kell megítélni. A vonatkozó részek – melyek közül a *II. Antirecenzió* még csak a Home-tól átvett hasonlatot tartalmazza – az *Észrevételek*ben így hangzanak:

Igen jól hasonlítja *Home* a' beszédet az öltözethez; mert valóban, valamint minden kornak, nemnek, helyhezetnek és érzelemnek más más ruha illik, úgy a' költemények' minden nemei, és szellemei más más öltözetet vagy stilt kívánnak, de mást még azoknak koraik is, mert természet szerint már mi tsupa Hellenekké nem lehetünk. Hogy legyen tehát a' stil egy, ha annak szünet nélkül változnia kell? 's hogy kívánjuk a' gazdag természettől, hogy az örökre tsak egy nemű szépet hozzon elő 's magát a' mi *theoriánk'* szegénységéhez alkalmaztassa? [...] *A' nimbus, lángkör, tsillag-korona, Sonnenkrone 's t. a' Romantikában* tsak az, a' mi volt a' *Hellenikában a' koszorú,* úgy hogy a' *Dithyrámbok' lángköre* semmi nem egyéb, mint: a' *Dithyrámbok' koszorúja.* Így változnak az ideák, 's így kell a' nyelvnek is változnia! 's valamint szabad volt a' koszorúnak

görög nevét magyarra fordítani, épen úgy szabad a' nimbusét is, de szabad volna még a' Dithyrámbokét is, ha tudnánk. Így kell a' Romantikának egész stíljáról itélnünk, mert valamint változtak az ideák, a' szerint kellett változni az egész költői szellemnek és nyelvnek; sőt így kell azoknak változniok minden eredeti Költőnél, mert minden új világ szemlélettel új ideáknak, új szellemnek 's új nyelvnek harmoniája születik, 's a' hol ez nem születik, ott eredeti sins. Ugyan azért a' költői nyelvet nem a' Hellenikához, annyival inkább pedig nem a' magunkéhoz méregetve kell megítélnünk, hanem leginkább az új 's individuális Szellem' természete szerint.<sup>325</sup>

Az idézett részleteknek – s főképp a másodiknak – óriási szakirodalma támadt, amely egy historizáló-relativizáló költészetfelfogást, vagy legalábbis annak kezdeményét vélte a passzusokból kiolvasni, s ezt romantikus sajátágként értékelte. Vargha Balázs szerint itt „[Berzsenyi] a modern, eredeti, individuális költészet uralmát proklamálja”.<sup>326</sup> Orosz László ezt annyival egészíti ki, hogy Berzsenyi ezekkel a megjegyzéseivel a „nyelvi romantikát” vállalja, mégpedig – teszi hozzá – romantikán már nem „vadregényességet” értve, hanem a „stílusirányzatra” célozva.<sup>327</sup> Ugyanígy vélekedik Mezei Márta is, annyi különbséggel, hogy az egész szöveget tekintve nem látja egyértelműnek Berzsenyi állásfoglalását:

[Berzsenyi] a romantika eszméinek, alkotói szabadságának szellemében ítél [verseinek kifogásolt kifejezéseiről] [...] Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a klasszicizmus elveit teljesen feladja [...] sőt még azt sem, hogy a romantikát ne támadja<sup>328</sup>

Ez a megállapítás azonban már lényegében Horváth Jánosnál is megtalálható, aki azzal magyarázza az ellentmondást, hogy a Berzsenyinel egyébként csak „öntudatlanul” meglévő romantikus gyakorlat itt a „védekezés kényszerében” vált tudatossá.<sup>329</sup> Csetri Lajos szintén kétségbe vonja, hogy a fenti Berzsenyi-részlet „romantikus érvei” összeegyeztethetők volnának irodalomszemléletének egészével,<sup>330</sup> Rohonyi Zoltán pedig még határozottabban nyomatékosítja azt az ellentétet, amely szerinte az *Észrevételek* gondolati egységét veszélyezteti:

az új szellem, ideák és nyelv harmóniájának igénye nehezen fér össze a költői univerzálék később kifejtendő elvével [...] Számomra nyilvánvaló, hogy Berzsenyi valójában nem tette magáévá a romantika

<sup>325</sup> BERZSENYI 1825, 100–101.

<sup>326</sup> VARGHA 1959, 230.

<sup>327</sup> OROSZ László, *Berzsenyi a klasszicizmus és a romantika határán* = OROSZ 2000, 10.

<sup>328</sup> MEZEI 1961, 65.

<sup>329</sup> HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete* = HORVÁTH 2005, 286–287.

<sup>330</sup> CSETRI 1983, 475.



szellemét, mindössze felhasznált romantikus elveket is [...] Így nézne ki az első magyar romantikus költészettan? Legfennebb a romantikus elvek hirdetőjének lehet talán tekinteni, noha ez is kétséges”<sup>331</sup>

Az ellentmondást megállapító felvetések jogosnak tűnhetnek, hiszen míg az idézett szövegrészben Berzsenyi saját lírájának romantikus vonásait a korból fakadó szükségszerűségként állítja be, addig ezzel tökéletesen ellentétesnek látszik az érvelése, amikor az *Észrevételek* egy másik helyén azt mondja, hogy „[a]’ Lyrai fő gondolatok és érzelmek nem egyebek mint az emberiségnek legfőbb, az az, leguniversalisabb gondolatai és érzelmei”. De a költői univerzálék létének elfogadására utalnak a *II. Antirecenzió* egyes megjegyzései is, például az utolsó bekezdés fejtegetése arról, hogy „a’ Poezisz [...] *mindenkor* tsak illy gyermeki alakban szokott megjeleni”. [kiem. F. G.]

Berzsenyi univerzalizáló és relativizáló irányú megállapításainak abban az esetben tulajdoníthatunk egymást kizáró jelentést, ha olyan korstílusfelfogást ruházunk a tanulmányra, amellyel nem fér össze a költészet örök és állandó szabályainak feltételezése. Ugyanakkor a két antirecenzió ily módon konstatalható belső ambivalenciája megszűnik, ha az elsődleges kontextusban adott fogalomkészlet felől tekintünk rá. A források közül témánk szemszögéből Bouterwek esztétikáját, illetve az általa használt stílus-fogalmat vélem mérvadónak. Márpedig az ő értelmezésében a stílus nem egy adott kor sajátos költészeti tartalmának semmi mással fel nem cserélhetően egyedi megnyilatkozása, hanem a költői univerzálék koronkénti megjelenését kísérő mulandó formai jegyek összessége:

Különböző korok és nemzetek műalkotásai úgy viszonyulhatnak egymáshoz, mint a különböző évszakokban és különböző égtájakon növekvő virágok, anélkül, hogy voltaképpen felülmúlnák egymás szépségét. Megeshet, hogy az egyik kor vagy nemzet stílusa esztétikai ellentétet képez egy másik kor vagy nemzet stílusával. Ez az ellentét azonban soha nem meríti ki a művészet lényegét [...] a görög és a keleti szellem és stílus közti régi ellentét éppoly kevésbé meríti ki a művészet lényegét, mint az *antik* és a *modern* vagy a *görög* és a *romantikus* újabb keletű ellentéte. [...] A művészetben csak az általános válhat normává, az, ami nem tartozik egyik korhoz vagy nemzethez sem; tehát az, ami több, mint stílus.<sup>332</sup>

E stílusfelfogás alapja az a nézet, hogy „[a] szépség, akárcsak az igaz és a jó, állandó, és alaptörvényei ugyanazok minden művelt nép és korszak számára”<sup>333</sup>; ezek az alaptörvények pedig az emberi létezéshez kötöttek:

<sup>331</sup> ROHONYI 2001, 186.

<sup>332</sup> BOUTERWEK 1807, 202–203. Jean Paul hasonló értelmű megjegyzése: „Die Poesie fodert überall [...] das Allgemeinste der Menschheit”. (JEAN PAUL 1990, 76.)

Csak az szép a természetben, ami egy emberi-természetes lét törvényeinek megfelelően elégíti ki az esztétikai szükségletet.<sup>334</sup>

Ez az elmélet tehát feltételez egy időtlen emberideált, amelyre a különböző korok stílusrétegei ráakódnak ugyan, ám az mégis minden lehetséges költészet örök példaképe marad. Ezt az eszményképet Bouterwek szerint az antik görögség közelítette meg leginkább:

Amit görög stílusnak neveznek, az nagyrészt maga a legtisztább szépség. A görög művészet éppen azért a legpéldaszerűbb minden kor és minden nemzet számára, mert a leghatározottabban felülemelkedik minden, ami stílus. A görög művészek legfőbb törekvése az volt, hogy hűek legyenek a természetes és ésszerű változhatatlan törvényeikhez egy valóban emberi létezés keretei között.<sup>335</sup>

Bouterwek stílusideálja tehát az egyedi nyelvezeten való felülemelkedésben, mondhatnánk, a stílusmentességben rejlik, amikor olyan jelrendszer megteremtését írja elő, amely a legközvetlenebbül utal a költészet végső jelentéseként tételezett általános emberideálra. A stíluson való ilyen felülemelkedés zálogát a költői gyakorlat szintjén Bouterwek a költői nyelv („Dichtersprache”) meglétében látja. Szerinte „a görögök különösen szerencsések voltak egy sajátos költői nyelv kialakításában. [...] Ha a görög csupán hallotta ezt a nyelvet, rögtön egy költői világba képzelte magát.” Az ideál ilyesfajta közvetlen megjelenítésére képes önálló jelrendszer a mai költészet számára nem áll rendelkezésre, ezért a köznapi nyelvet alapul véve, ám attól eltávolodva kell azt létrehozni.<sup>336</sup> Berzsenyi Bouterweknek ezt az elképzelését szintén beépíti saját gondolatmenetébe, a *II. Antirecenzióban* és az *Észrevételekben* is ugyanúgy érvelve:

a’ Helleneknek volt különös poétai nyelvök; mi ellenben csak úgy választhatjuk el a’ poétai nyelvet a’ prózaitól, ha azt ki hímezzük, az az, költői *képletekkel* érzékibbé, új szavak és szóllások által pedig újabbá és szebbé formáljuk.<sup>337</sup>

Az adott kontextusban ez annyit tesz: az új kornak olyan formában kell újjáteremtenie a költői nyelvet, hogy képes legyen ugyanazt a funkciót ellátni, s ugyanazt az emberideált

<sup>333</sup> BOUTERWEK 1807, 37.

<sup>334</sup> BOUTERWEK 1807, 39–40.

<sup>335</sup> BOUTERWEK 1807, 206.

<sup>336</sup> Bouterwek vonatkozó megállapítása: „Der Mangel einer eigenen Dichtersprache wird zum Theil ersetzt durch die sogenannten *poetischen Figuren*. Was man poetische Figur [...] nennt, ist geist- und sinnreiche Entfernung vom gemeinen Ausdrücke durch Wendungen und Bilder, die das ästhetische Interesse erhöhen.” (BOUTERWEK 1807, 270.)

<sup>337</sup> BERZSENYI 1825, 105.

megjeleníteni, mint az ideállal azonosított görög poézis. A költészet nyelvének „új” mivolta ebben a koncepcióban nem az „egyedi” szinonimája, hanem – Bouterwek kifejezésével – „az esztétikai érdek” fenntartását és növelését szolgáló eszköz, így módon éppen az állandó-örök tartalom célhoz juttatásának záloga. Nincs tehát ellentét a költészet nyelvi kifejezőeszközeinek történeti relativitására és a tartalom univerzalizására vonatkozó Berzsenyi-passzusok között, lévén a *II. Antirecenzióban* és *Észrevételekben* alkalmazott bouterweki stílus- és jelelmélet szerint a költői nyelv az örök-egy emberideál jegyében újul meg időről időre.

## 2. 2. Az ideális költői stílus karakterisztikája

Ugyancsak a művészi forma és szellem dialektikus egységére alapozó stílusfelfogás jelenik meg a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* azon okfejtésében, amely Kölcseynek Berzsenyiről adott költőkarakterisztikájára válaszol. A saját stílus védelme itt a kéretlen karakterisztika ideáltípusként való értelmezésébe torkollik. A két változatban lényegileg azonos eszmefuttatás a végleges *Észrevételekben* így hangzik:

De nem látszatik a' Rec. még azt is tudni, melly végtelen sokat monda, midőn az első characteristicában azt monda, hogy én *Horáztól, Virágtól és Himfitől* ömledő bőséggel, magasabb tsapongással választám meg magamat, 's még is legsebesebb lángaimban is szelíd tudtam lenni. Mert az illy nagy Költőket a' poetai lélek' főbb emeltségében felmulni, 's a' legsebesebb lángokban is a' szelídséget megtudni tartani, olly characteristic, melly a' legnagyobb *Genie*' egész characterét kimeríti. Mert a' legfőbb emeltségben a' szelídséget, vagy józanságot forrósággal, a' bájt erővel, az ellenkező érzelmeket egymással csak olly lélek egyezteteti össze, mellyben minden erők tökéletes harmoniás emeltségben munkálkodnak; 's az illy lélek a' tökéletes *Genie*, 's az illy léleknek képe a' legszebb kép. 'S innét mondja *Luden: Schönheit kann sich in ruhigen Formen zeigen, lebendig aber wird sie erst durch Handlung, und die grösste Schönheit eines Kunstwerks offenbart sich in Sturm der Leidenschaften, diese gleichsam zügelnd.*<sup>338</sup>

<sup>338</sup> BERZSENYI 1825, 119. A *II. Antirecenzió* változata: „Ugyan is én az egyik characteristicá szerínt tsupa tűz, láng, tsupa erő, érzés, tsupa phantazia s. t. vagyok, 's felmultam Horatzat[!] forró lángolással, ömledő bőséggel, magasabb tsapongással, az az, a' poetai léleknek legfőbb bélyegeivel; felmultam Himfit szelídséggel 's ezt a' szelídséget megtudtam legsebesebb lángaim között is tartani, melly nem egyéb mint megzavarhatatlan, tökéletes izlés – tökéletes *Genie*. Mert a' melly *Mu'sikus* a' leg magasb fogásokban a' notát elnem nyikkantja, az Művész 's mert a' szelídséget forrósággal, a' bájt erővel, az ellenkező érzelmeket egymással csak olly lélek egyezteteti össze, mellyben minden erők tökéletes harmoniával munkálódnak. – Innét mondja *Luden: Schönheit kann sich in ruhigen Formen zeigen, lebendig aber wird sie erst durch Handlung, und die grösste[!] schönheit[!] eines Kunstwerks offenbart sich in Sturm der Leidenschaften, diese gleichsam zügelnd; 's innét meselték[!] a' Regiek hogy a' Harmonia Marstúl és Venustúl, az az, az erőtül és kellemtül született.*”

Ahhoz, hogy ennek a részletnek a fentebb vázolt stíluselméleti problémakörrel való összefüggését pontosan megmutathassam, szükséges a Berzsenyi által hivatkozott elsődleges kontextus vizsgálata. Ennek kijelölése azonban nem magától értetődő, mivel Berzsenyinek a mondandót alátámasztandó beiktatott német idézete egy olyan műből – Heinrich Luden jénai professzor esztétikai előadásjegyzetéből<sup>339</sup> – való, amely nem önálló, hanem lényegében Schelling művészetfilozófiáját követő vázlatos áttekintés. Érdemes tehát továbblépni a gondolat közvetlen forrásához, amely nagy valószínűséggel nem más, mint Schelling *Über das verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* című írása.

Schellingnek ez a munkája a szenvedélyeket megzabolázó mű- illetve művészi karakter problematikáját egyértelműen a műalkotás formája és szelleme közti viszony kérdéseként ábrázolja, mégpedig Bouterwekhez hasonló felfogásban. Alaptézise is egybevág az övével, eszerint „csak a forma beteljesedése által semmisülhet meg a forma, s ez a művészet végső célja, amelyet a karakteres műalkotás révén ér el”.<sup>340</sup> Amiben leginkább különbözik Bouterwek és Schelling ábrázolása egymástól, az a „karaktermentes” legfőbb szépség és az egyedi műalkotás individuális formája közt mutatkozó ellentétre való mélyebb reflektálás az utóbbinál. Schelling – akárcsak Bouterwek – úgy véli, hogy „a hellén művészet legmagasabb képzettségében [Bildung] a karaktermentességig emelkedik”, Schelling azonban hozzáteszi, hogy ez a törekvés „nem közvetlen”, hanem fokozatai vannak.<sup>341</sup> Ebbéli felfogásából következően a karakter általa használt fogalma nem esik teljesen egybe Bouterwek stílusfogalmával, lévén nem egy túlbujánzó formai jegyet jelöl, amelynek kiiktatása az ideális szépség biztosítéka, hanem a műalkotás elválaszthatatlan tulajdonságát, amely előfeltétele a szépség megjelenésének:

A szépség külső oldala vagy alapja a forma szépsége. De mivel forma nem létezhet belső lényeg nélkül, ezért aztán ahol forma van, ott látható vagy érezhető módon megjelenik a karakter is. Így a karakterisztikus szépség a szépség gyökere, amelyből utóbb a szépség gyümölcsként emelkedik elő. A belső lényeg alkalmasint túlnő a formán, de még úgy is a karakterisztikusság marad a szépség hatékony alapja.<sup>342</sup>

<sup>339</sup> LUDEN 1808, 19–20. LUDEN, Heinrich (1780–1847) történész, publicista. Magyarországon esztétikusként a saját korában is alig ismert, ami nem csoda, hiszen szóban forgó egyetlen esztétikai munkája valójában a jénai egyetemen tartott előadásainak rövid kivonata, segédanyaga. Berzsenyi a soproni líceum könyvtárából juthatott hozzá 1820 körül, ahová valószínűleg egy peregrinus diák révén került. Ez a példány itt a mai napig megtalálható.

<sup>340</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Über das verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* [1807] = SCHELLING 1995, 579–619, i.h. 595.

<sup>341</sup> SCHELLING 1995, 596.

<sup>342</sup> SCHELLING 1995, 597.

Mindez úgy értendő, hogy ha létezik is olyan „magas és önmagába forduló” szépség, amely nem nevezhető karakterisztikusnak, abban mégiscsak a karakterisztikus működik tovább, „akárcsak a kristályban, amely, noha átlátszó, rendelkezik belső szerkezettel”.<sup>343</sup> Ezen a ponton jutunk el Schelling gondolatmenetének Berzsenyi által – közvetetten – idézett részéhez:

Bár a karakter kifejezheti magát nyugalomban és a forma egyensúlyában is, ténylegesen élővé mégiscsak tevékenykedve válik. Karakteren több erőnek olyan egységét értjük, amely mindig egy meghatározott egyensúly és annak bizonyos mértéke irányába hat, s amelynek, ha zavartalan, egy hasonló egyensúly felel meg a formák arányosságában. Ez az élő egység nem mutatkozhat meg a cselekvésben és a tevékenységben másként, mint hogy az erők valamilyen oknál fogva izgalmi állapotba kerülve kilépnek egyensúlyukból. Mindenki elismeri, hogy a szenvedélyek esetében ez történik.<sup>344</sup>

A továbbiakban Schelling arra a következtetésre jut, hogy a szenvedélyeket a szépségnek kell mérsékelnie, azonban nem negatív értelemben – tehát úgy, hogy eltávolítja vagy csökkenti őket –, hanem azáltal, hogy „pozitív erőként” száll szembe velük és úrrá lesz rajtuk.<sup>345</sup>

Ezt a schellingi kontextust feltételezve Berzsenyi szenvedélyeket zabolázó mű- és művészideálja mögött, szempontunkból két fontos következtetés adódik.

Egyrészt ez a kontextus újabb érv mellett, hogy a Berzsenyi által a *II. Antirecenzióban* és az *Észrevételekben* alkalmazott stílusteóriát ne állítsuk ellentétbe ugyanezen művek abszolút szépre vonatkozó utalásaival, hiszen Schelling karakterértelmezése még a ludeni esztétikajegyzet közvetítő állomásán át is befolyásolhatta stílusfelfogását. Luden ugyanis a végtelen és véges-individuális egységeként definiált szépségről Schellinghez hasonlóan azt írja, hogy az „egybeesik” a „karakterisztikussal”. Így nem véletlen az sem, hogy Luden más helyütt a „korszellem” és a „nemzeti szellem” ismeretét elengedhetetlennek tartja a műalkotás megértéséhez.<sup>346</sup> A művészet genealógiai megközelítéséről van itt szó, amely a műalkotás teremtődésének folyamatát ragadja meg, azt, ahogyan – Schelling szavaival – a művész „a benne meglévő teremő eszme fényét és lényegét felismeri” és „az individuumot egy magának való világgá, egy fajtává, egy örök ösképpé formálja”.<sup>347</sup> Vagyis ebben az értelmezésben a szépség az idő- és térbeli pozicionáltságból (lehatároltságból) fakadó erők függvénye,

<sup>343</sup> SCHELLING 1995, 597.

<sup>344</sup> SCHELLING 1995, 599–600.

<sup>345</sup> SCHELLING 1995, 600.

<sup>346</sup> LUDEN 1808, 43.

azonban csak annyiban, hogy ezen erőnek a szépség általi *megzabolázása* hozza létre azt az immár végtelen „legfőbb szépséget”, amely mintegy megszüntetve őrzi tovább a munkáló erőket.

A másik, külön kiemelendő következménye a ludeni–schellingi kontextus bevonásának az, hogy ebből az aspektusból Berzsenyi stíluseszménye nagyon határozottan elkülönül az iskolás klasszicizmus statikus-anorganikus-formalista szépségfelfogásától. Ehelyett a görögség nem formai, hanem lényegi követésének neohumanista elve érvényesül. Ezt Schelling idézett szövege is világossá teszi, amikor Winckelmann görögség-eszményét bírálja, mint amely a natura naturata szemléleti körén belül maradva pusztán az utánzás tárgyát változtatta meg, az utánzás elvét azonban változatlanul hagyta:

[Winckelmann-nál] a természet helyét az ókor nagyszerű műalkotásai foglalták el, amelyekről a tanítványok igyekeztek lemásolni a külső formát, azonban az őket megtöltő szellem nélkül.<sup>348</sup>

Berzsenyi Luden-idézetében szereplő „nyugodt” és „zabolázó” forma, illetve az általuk kifejeződő „szépség” és „legnagyobb szépség” ellentéte ebben az összefüggésben az antikvitas szemléletének winckelmanni és schellingi – statikus és dinamikus – módját példázza. Ez az idézet tehát az a pont, ahol filológiailag a leghatározottabban megragadható Berzsenyi eltérése a winckelmanni görögségképtől.

## **2. 3. Kölcsey Jegyváltójának stílusbírálata**

Az *I. Antirecenzió*hoz képest jelentős változás, hogy Berzsenyi mindkét újabb változatba beiktatja Kölcsey *A jegyváltó* című költeményének bírálatát. A verselemzés terjedelme a *Észrevételek*ben csaknem duplájára nő a *II. Antirecenzió*hoz képest. A két verzió Kölcsey zabolázatlan szenvedélyességét, dagályosságát elítélő konklúziója azonos, csak hogy az előbbi megkísérel teoretikusabb alapról kritizálni – ezért több elméleti megjegyzést helyez az egyes verssorok bírálatá közé –, illetve új elemként beszövi gondolatmenetébe a tárgyias és személyes költő tipológiájának (az *I. Antirecenzió*ban szereplőtől eltérő értelmű) fejtegetését. Az alábbiakban a *Észrevételek* ily módon kibővített gondolatmenetét követem végig.

<sup>347</sup> SCHELLING 1995, 594.

<sup>348</sup> SCHELLING 1995, 585.

A neohumanista koncepció szerint a görög (s egyben örök) emberideál, az összes lelki erő egyidejű és kiegyensúlyozott működéséből fakadó szépség a költészet mindenkori tárgya. A költészet tartalmi állandóságából következően a poétai nyelven vagy stíluson múlik, hogy képes-e az örökérvényű tartalmat a lehető legközvetlenebbül megjeleníteni. Berzsenyi ennek a stíluseszmenynek megfelelő áttetsző kifejezősmódot kér számon Kölcsey *Jegyváltóján*; Schelling képével élve egy átlátszó – azaz meglévő szerkezetét láthatatlanul hordozó – kristály megalkotását. Berzsenyi több szinten is bizonyítja, hogy a Kölcsey-vers nem felel meg ennek az elvárásnak, mert textúrája túlságosan szembeötlő: a vers nyelvezete nem hagyja érvényesülni az általános jelentést, stílusa mintegy rátelepszik a mondandóra.

Első kifogása a *Jegyváltó* stílusának túlságos retorizáltságát éri, amely – állítja Bouterwek alapján – ellenkezik a görög költészet gyakorlatával. Berzsenyi egy félmondatban egyetlen mentőkörülményt talál ezzel kapcsolatban, miszerint „az újabb sentimentál Styl, ‘s az érzelem’ természete engednek e’ részben valamit”,<sup>349</sup> s ez az érve érdekes módon egybevág azzal, amivel saját kifogásolt dagályosságait mentegette, t. i. hogy a „romantika” stílusa és „individuális szelleme” szerint kell őket megítélni. A párhuzam még nyilvánvalóbb, ha figyelembe vesszük, hogy a romantika fogalmának az *Észrevételek*ben megjelenő – Jean Paultól származtatható – jelentése nagyjából megegyezik a schilleri történeti szentimentalizmuséval, amennyiben mindkét fogalom a nem-antik, természettől eltávolodott, elvont költészet átfogó megjelölését szolgálja.<sup>350</sup> Tehát amikor Berzsenyi ezeket a fogalmakat használja, relativisztikus módon látszik megítélni bizonyos költői eszközök értékét. Hamar kiderül azonban, hogy ez nem így van, s Berzsenyi az „újabb [...] Stylt” nem önmagában, hanem az ideálhoz s a belőle fakadó univerzálékhoz viszonyítva értékeli – ezt mutatja, hogy Kölcsey szentimentalizmusát végül elítéli a formai jegyek (vagyis a stílus) túlsúlyára hivatkozva, saját hasonló hibáit pedig kisebbíteni igyekszik:

Igaz ugyan, hogy az újabb sentimentál Styl, ‘s az érzelem’ természete engednek e’ részben valamit, de koránt sem ennyit. Nálam is vagynak mind repetálások mind kérdések, de nem ennyiek, ‘s nem érik azok így egymást, melly már a’ dolgot egészen megválasztja, de megválasztja még az is, hogy ezek már magokban rosszak; mert a’ beszédből a’ verbumot ki vetni annyi, mint annak értelmét el harapni, ‘s meghatározatlanná tenni, ‘s annyi mintha a’ festő a’ képet orr nélkül hagyná azért, hogy a’ néző úgy is oda gondolhatja azt. Így változtatja a’ Poézist a’ *külső semmikre függesztett figyelem* üres zajjá, ‘s valóságos *Hangzatkává*.<sup>351</sup>

<sup>349</sup> BERZSENYI 1825, 123.

<sup>350</sup> Jean Paul híres meghatározása a romantikát a kereszténységhez köti: „Ursprung und Charakter der ganzen neuern Poesie lässt sich so leicht aus dem Christentum ableiten, daß man die romantische ebensogut die christliche nennen könnte.” (JEAN PAUL 1990, 86.)

<sup>351</sup> BERZSENYI 1825, 123.

Berzsenyi második és harmadik pont alatti kifogásai a *Jegyváltó* nyelvezetének pontatlanságaira és homályosságára vonatkoznak. Egyetlen szempontja a hatáselvűség: Kölcsey „nyelvrontó” nyelvtani megoldásait és szóhasználatát azért támadja, mert ezek szerint veszélyeztetik „a’ bényomásnak elevenségét”. Ezzel szemben ismét a bouterweki eszményre hivatkozik, amikor az ideálra *egyértelműen* utaló, „a’ lehetőségig világos” stílus érvényre juttatásáért küzd.<sup>352</sup>

A negyedik pontban Berzsenyi az eredetileg Kölcsey recenziójában szereplő objektív és szubjektív költő ellentétpárját alkalmazva érvel a *Jegyváltó* ellen. Azt szándékozik bizonyítani, hogy Kölcsey mint tárgyas költő eleve nem lehet képes az ideál kifejezésére:

A’ *tárgyas Költő* mikor nem ideált ad, hanem csak a’ tarka valót festi, mutathatja tárgyai természete szerint az indulatoknak és ábrándozásoknak különféle szertelenségeit; de a’ *személyes Költő*, ki magáról szól, vagy legalább magáról látszatik szólni, természet szerint ideálnál egyebet nem adhat, vagy adni nem akarhat, mert magának csak olyan érzelmeket tulajdoníthat, a’ milyeneket legszebbeknek lát; ‘s mivel az olvasó is csak olyan érzelmeket láthat ő nála szépeknek, a’ milyenek olyan mivel ‘s józan embernek, mint egy Poétának lenni kell, szájába illenek.

Ez az érvelés azért különösen érdekes, mert felülírja az *I. Antirecenzió* vonatkozó gondolatmenetét, amely az objektív–szubjektív költőtípológiát a schilleri naiv–szentimentális felosztásnak megfelelően értelmezte. Ez utóbbi felosztás szerint az antik költészet, például Homérosz minősül objektívnek, a szubjektivitás pedig a szentimentális poézis jellemzője. Az *Észrevételek* másfajta fogalomhasználatában azonban a „személyes” költészet már nem ellentéte a „tárgyas”-nak, hanem az azt meghaladó, afölött álló ideál, a „legszebb” lenyomata. Ez a változtatás önmagában is mutatja, hogy miként határolódott el Berzsenyi attól a schilleri történeti felfogástól, amely elvileg egyenértékű jelenségnek látja a különböző korstílusokat. A szentimentális stílusban Berzsenyi olyan egyoldalúságot érzékel csupán, amellyel megbomlik a költészet egyensúlya, s lehetetlenné válik, hogy a poézis beteljesítse harmonizáló hivatását. Ezt fejti ki a következő bekezdésben:

lehet ugyan a’ szerelemnek görög stylját, lelkiebb cultúránk szerint lelkiebbé tenni; de a’ Görögöktől messze távozni mindenütt veszély, ‘s ennyire távozni annyi, mint a’ Poézist ‘s annak legszebb, leggazdagabb tárgyát eltsufítani ‘s megmérgezésíteni, nem pedig megszébbíteni; ‘s annyi, mint az emberiségnek és Poézisnak’



legfőbb characterét a' józanságot megrészegetni. De mit használhat akkor minden Philosophiánk, ha azt másfelől Poéziánkal[!] *practice* lerontjuk? A' Poézisnak a' Philosophiával nem ellenkezni, hanem a' legfőbb grádusban egyezni kell, el annyira, hogy a' mit a' Philosophia tsak dictál, tsak mondogat, azt a' Poézisnak *practice* kimutatni és gyakorolni kell. Emeltségbe hozza a' Poézis érzelmeinket, de nem azért, hogy azokat ragadozásra szoktassa, hanem egyedül azért, hogy azokat a' legnagyobb emeltségben is harmoniás játékra, vagy a' legsebesebb lángokban is szelídségre tanítsa, az az, a' legfőbb Poézis nem lehet egyéb, mint eleven testbe öltözött 's leggyakorlatibb Philosophia.<sup>353</sup>

Berzsenyi az *Észrevételek* ezen passzusában adja legáltalánosabb megfogalmazását az antirecenziók ember- és költőideáljának. Az eszmény megnevezésére a „józanság” szót használja, s ez a fogalom nemcsak helyi értékkel bír, hanem terminus technicus jelleget ölt: az érzelmek emelését majd a rajtuk való felülemelkedést előíró kétfázisú neohumanista alkotásifolyamat-modellre utal. Maga a kifejezés valószínűleg a Jean Paul esztétikájában szereplő „Besonnenheit” átvétele. Jean Paul-i értelemben a józanság az összes erőit egyidejűleg „virágoztató”, harmonizáló zseni jellemző tulajdonsága. A józanság biztosítja az egyensúlyt az erők között, a „nagy erők váltódását és mozgását”, s azt, hogy közülük egyik se váljék túlnyomóvá.<sup>354</sup> Ezáltal „az igazi zseni belülről nyugtatja meg magát”,<sup>355</sup> s így válik képessé művészi feladatának beteljesítésére: „csak az egésztest nemzi az elragadtatás, a részeket a nyugalom neveli fel”.<sup>356</sup> (Jean Paul másik metaforája szerint „nem a felcsapó hullám, hanem a sima mélység tükrözi vissza a világot”.<sup>357</sup>) Berzsenyi értelmezésében ezt a józanságot sérti meg az érzelmein úrrá lenni nem képes, „szertelen” és „dühült” Kölcsey.

Az a Berzsenyinéél található megközelítés ugyanakkor, amely a filozófiát és a költészetet ugyanazon józan emberideál különböző aspektusú (teoretikus és praktikus) megnyilvánulásainak tekinti, szintén a neohumanista felfogásra emlékeztet. Jean Paulnál a józanság „legragyogóbb” példája Platón, aki egyszerre volt „költő és filozófus”.<sup>358</sup> De utalhatunk Moses Mendelssohn elmélet és gyakorlat összhangjából adódó Bildung-értelmezésére is.

A józanság ihletet és produkciót, avagy tartalmat és formát egységben látó költészetelmélete pedig egyben magyarázatot nyújt Berzsenyi verselemzésének

<sup>352</sup> BERZSENYI 1825, 124.

<sup>353</sup> BERZSENYI 1825, 126.

<sup>354</sup> JEAN PAUL 1990, 56–57.

<sup>355</sup> JEAN PAUL 1990, 58.

<sup>356</sup> JEAN PAUL 1990, 59.

<sup>357</sup> JEAN PAUL 1990, 58.

<sup>358</sup> „Diese Besonnenheit des Dichters, welche man bei den Philosophen am liebsten voraussetzt, bekräftigt die Verwandtschaft beider. In wenigen Dichtern und Philosophen leuchtete sie aber so hell als in Platon, der eben beides war” (JEAN PAUL 1990, 58.)

kéregkritikainak tűnő módszerére is. Míg ugyanis az ideál szerinti versnek egyszerre kellene magnak és héjnak lennie, a Kölcsey-vers esetében az elemzés megakad az érthetetlen stílus miatt, s csak a kéregig jut el. Ez azt jelenti, hogy a vers „practice” nem működik, nem hat, így tehát annak „filozófiája” már eleve érdektelenné vált egy hatáselvű megközelítés számára.

Végül az ötödik pontban Berzsenyi „rút”, természetellenes idealizálást ró fel Kölcseynek, mivel szerinte versének egyik metaforája nem más, mint „természetlen és értelmetlen *Arabesk*”.<sup>359</sup> Berzsenyi ezen a helyen újfent Bouterwek már idézett idealizálási elméletére támaszkodik, amely szerint „a művészetben csak az általános válhat normává”. Bouterweknél az arabeszk azért nem felel meg ennek az elvnek, mert megsérti a „természetesség típusát”, azáltal, hogy furcsa fantáziajátékkal önkényes módon átlép az egyik típusból a másikba, létrehozva a kentaurokat, hippogriffeket és egyéb szörnyeket,<sup>360</sup> s ezek képében nem az általánost, hanem a különlegest (*das Seltsame*) emeli ideállá.<sup>361</sup> A másik kifogásolt metaforikus megfogalmazás bírálatánál Berzsenyi a Home esztétikájában szereplő „hamis fenség” kategóriáját használja fel, amely úgyszintén a költői fantázia túlzásaira utal, s a „tisztesség” és az „illendőség” általános szabályait áthágó egyéni képteremtés szélsőséges esetét írja le.<sup>362</sup>

### 3. Urbanitás

Az urbanitás-elv meghatározó marad az antirecenziók újabb változataiban is, de megfogalmazásának módja és megvalósításának gyakorlata jelentős különbséget mutat az *I. Antirecenzió*hoz képest. Az egyik eltérés, hogy a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* kimondott alapelvévé válik a személyesítés kerülése, mégpedig Home esztétikájára hivatkozva:

nem a' Művész, annyival inkább nem az ember, hanem egyedül tsak a' műv tárgya a' Kritikának.

<sup>359</sup> BERZSENYI 1825, 127.

<sup>360</sup> BOUTERWEK 1807, 182.

<sup>361</sup> „die gemeine Arabeske ist nichts anderes, als ästhetische Fratze. Und den Arabeskenstyl zur Würde der wahren Idealität der Kunst erheben zu wollen, kann nur Phantasten einfallen, die das Seltsame, wenn es nicht ohne ästhetisches Interesse ist, für das Ideale halten.” (BOUTERWEK 1807, 183–184.)

<sup>362</sup> „Eine andere Gattung von falschem Erhabenen ist noch fehlerhafter als Schwulst; und diese besteht in der Vorstellung erdichteter Wesen, ohne dabey im geringsten den Anstand und das schickliche in ihrer Handlungen zu beobachten; gleichsam als wenn der Poet das Recht hätte, Wesen von seiner eignen Schöpfung jede Thorheit und jeden Widerspruch beyzulegen.” (HOME 1785/1786, I. 320.)

Az *Észrevételek* epigrammatikus formában már egyenesen a mottóba emeli ezt a tételt.<sup>363</sup> Nem eldönthető, hogy szerepe volt-e a Tudományos Gyűjtemény *I. Antirecenzió*ról adott szerkesztőségi véleményének is abban, hogy Berzsenyi ily módon lemondott Kölcsey személyének megtámadásáról – mint ahogyan az sem tudható, hogy ez a vélemény eljutott-e egyáltalán Niklára.<sup>364</sup> A *II. Antirecenzió* mindenesetre tanúsítja, hogy Berzsenyi számára nem volt könnyű a home-i előírás betartása, mivel Kölcsey szerint „nemzetiséget” sértő megjegyzéseit semmiképpen nem tudta megbocsátani, s ki is jelenti, hogy ezekre nem vonatkozhat az ilyesfajta kímélet:

Ha a' Kritikának szüksége volna is arra, hogy vi'sgálatinak resultatumát az emberre alkalmaztassa, akkor is azt kívánná az emberiség törvénye, hogy az ember minden lehető módon kéméltesse; mivel pedig arra legkisebb szüksége nints, látnivaló, hogy a' ki a' műv helyett az embert characterizálja, az vagy a' Kritika' határait nem esmeri, vagy annak szent töljait alacsony eszközökké változtatta. – *Más az midőn valamelly szemtelen író vagy az emberiségnek, vagy a' nemzetiségnek szentségeit meg támadja, mert akkor nem tsak az írás, hanem az ember is egyenesen a' kritika páltzája alá esik.* [kiem. F. G.]

Az *Észrevételek*ben Berzsenyi végül azzal kerüli meg a dilemmát, hogy deklaráltan csak az őt magát illető vádakkal foglalkozik,<sup>365</sup> eltekintve így a recenzió elején olvasható irodalomtörténeti vázlat értékelésétől, amely miatt Kölcsey személyét az *I. Antirecenzió*ban a legsúlyosabb kifogások érték, s egyenesen „erkölcstelennek” minősült. Berzsenyi ezzel kiiktathatja az urbanitás sonnenfelsi értelmezésébe bele nem férő megfellebbezhetetlen hangnemű feddő kritikát, vagy legalábbis elkerülheti annak legkirívóbb eseteit.

Szintén az urbánus szemléletnek az *I. Antirecenzió*nál tudatosabb, immár egyértelműen ismeretelméleti mélységű képviselőtéről tanúskodik a *II. Antirecenzió*ban és az *Észrevételek*ben egy „Gonzaga-Castiglionei Aloysz”-nak, azaz Szent Alajosnak tulajdonított idézet s a hozzá fűzött kommentár szerepeltetése, az előbbiben a következő formában:

<sup>363</sup> „A' Kritikának egész szép tárgya, barátaim, a' Műv, / Nem pedig a' Művész. E' kettőt össze zavarni / Rút lelkek szokták; de a' rútból folyhat e' szép 's jó?” (BERZSENYI 1825, 98.) Home-nál: „Schriften, nicht Personen zu beurtheilen, ist das wahre Vorrecht der Kritik.” (HOME 1785, 16.)

<sup>364</sup> Az *I. Antirecenzió*ról és Teleki József róla adott, elismerést is tartalmazó, de a „személyt sértő kifejezéseket” kifogásoló véleményéről 1818. július 7-én tárgyalt a Tudományos Gyűjtemény szerkesztősége. Az a határozat született, hogy a kézirat „a' véleménynek közlésével megigazítás végett vissza küldettetik” a szerzőnek. (Ld. Jankovich Miklós tudományos gyűjtemény folyóirat iránti eredeti írások gyűjteménye = OSZK Fol. Hung. 4.) Az *I. Antirecenzió* kézírata ekkor az ülésen jelen lévő Szemere Pálhoz került (v.ö. Szemere – Kazinczyhoz 1818. július 13. *KazLev*, XVI.), s nála is maradt. Nyitott kérdés azonban, hogy tájékoztatta-e Szemere (vagy valaki más) Berzsenyit Teleki megjegyzéseiről.

<sup>365</sup> „De még az sem szándékom, hogy ezen Recenzióknak minden hibáit vi'sgálat alá vegyem, hanem egyedül tsak az engem illető vádokat fogom megtekinteni”

A' természet a' mennyei fényből teljes mértéket senkinek sem ad, hanem azt az ő oeconomias prismája által számtalan egyes sugarakra osztván, minden halandónak csak illy egyes sugarat nyújt. 'S ezen sugárnak tulajdon színe uralkodik annak lelkén, ez festi annak műveit, ez határozza meg az ő Geniusának characterét s. t.

Igy szokta a' szép lélek embertársát kémélni; de vagynak kik azt hiszik, hogy a' természet' oeconomias prismája az ő kezeikben van 's az ilyeneknek legkevesebb juta.

Ez az elképzelés, mely szerint az egyedi vélemény, az individuális értelem eleve korlátozott hatókörű – lévén egyetlen darabkája az eleve adott s csak a vélemények összességével leképezhető totális igazságnak – egybevág mind Sonnenfels, mind a Philosoph für die Welt köré csoportosult populárfilozófusok meglátásával. S ez nem véletlen, mivel az idézet forrása szintén egy felvilágosult-populárfilozófiai jellegű folyóiratban, a Wilhelm Ludwig Wekhrlin szerkesztette *Chronologen* 1779-ben megjelent első kötetében található.<sup>366</sup> A populárfilozófiai kontextus relevanciáját erősíti, hogy a Berzsenyi által felhasznált, eredeti helyén felvilágosodásallegóriaként szereplő fényhasonlat<sup>367</sup> a folyóirat exoterikus filozófiát méltató programíráásával állítható összefüggésbe. Ez pedig azokat a toposzokat eleveníti fel, amelyekkel a szókratészi tudományfelfogás kapcsán már találkoztunk. Egyrészt utal a Prométheusz-mítoszra:

Grációkkal és múzsákkal körülvéve szállt le a filozófia az égből, hogy sugarait szétterjessze az emberek között. A Descartes-ok, Newtonok, Galileik, Locke-ok, Toricellik egyengették az útját, melyet a Voltaire-ek és Pope-ok szórtak be virággal. Ha a cselekvés az embereket egyesítő pánt, akkor a tudományok a rajta lévő foglalat. Finomítják az erkölcsöket és felvilágosítják a szellemet.<sup>368</sup>

Másrészt a tudományok ezoterikus jellegű művelését ostromozza a középkori állapotokra utalva:

A hűbérrendszer, a polgári erényeknek ez a szakadéka, elnyelte a szellemi ösztönt. A tudományok a kolostorok falai közé bújtak. Ez azonban börtönükké vált. A szerzetesek elzárták a szellemhez való hozzáférést:

<sup>366</sup> WEKHLIN 1779/b., 264–265. Wekhrlin szerzősége valószínűsíthető. A *Chronologen* című folyóirat megvolt a niklai Berzsenyi-hagyatékban (v.ö. MERÉNYI 1936, 221–225.)

<sup>367</sup> „Wäre es erlaubt, das physikalische Licht, so unsere Augen erleuchtet, mit dem intellektuellen Licht zu vergleichen, das unsern Verstand aufklärt? so würde ich sagen, die Natur habe uns das letztere nur mit einer Sparsamkeit zugetheilt: sie habe keinem von uns ein volles Maaß von diesem reinen Lichte, so wie es in seiner himmlischen Quelle ist, gegönnt. Ich würde annehmen, sie habe durch ihr oeconomisches Prisma dieses Licht in eine unendliche Zal [!] einfacher Strahlen aufgelöst, und einem jeden Sterblichen nur einen dieser Strahlen geschenkt. Die diesem Strahle eigenthümliche Farbe beherrsche den Geist derselben, färbe alle seine Produkten, und bestimme den eigentlichen Charakter seines Genie.” (WEKHLIN 1779/b, 264–265.)

<sup>368</sup> WEKHLIN 1779/a , 18–19.

elrejtették a tudományokat. Ha az emberek közé eresztették valamelyiküket, akkor azok a legkárosabbak voltak, mint a lőpor feltalálása és az inkvizíció.<sup>369</sup>

#### 4. Popularizálás

A költészet popularizálásának igényét az *I. Antirecenzió* még éppen csak megemlítette,<sup>370</sup> ehhez képest a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* már kifejtett népszerűsítési programmal lép fel. A vonatkozó eszmefuttatások apropója mindkét esetben Kölcseynek a „fiatalkori” és „készületlen” darabok felvételét kifogásoló kritikája. A *II. Antirecenzió* azzal próbálja Kölcsey vádját semlegesíteni, hogy művelődéstörténeti dimenzióban értelmezi és idealizálja a „gyermeki” költészet és általában a gyermekkor fogalmát:

Hogy pedig én gyermeki verseimet is ki adtam, azt csak az okozta, hogy én már akkor nem egy két Pedántban, hanem leg inkább, a' Népben, gyermekekben és gyermeki emberekben láttam a' Poezisznak Publicumát, valamint mast is azokban látom. De egyéberánt is én olly hiú soha se voltam, hogy tsupa remekek akartam volna kiadni; 's akki olly hiú annak remeke nints. Nem tsudáltatni, hanem csak szeretetni kívántam 's ezt meg is nyertem. Az ugy nevezett Aestheticusoknak egyéberánt is hiába ir az ember, azok úgy is csak magokat szokták tsudálni. Az én egész gyűjteményem, igen keveset ki véné, tsupa gyermeki munka 's a' legfellebb ódák, leg-együgyűbb dalaimmal egy korúak, 's látnivaló, hogy az Ódákból inkább ki tetszik a' tsupa gyermeki ész és gyermeki gondolkodás, mint a' dalokból. De a' Poezisz, ez a' széplelkeknek 's gyermeki emberiségnek együgyű Religiója mindenkor csak illy gyermeki alakban szokott megjelenni. A' góth piperéknek a' góth iztelenséggel el kell múlni. Mert mind a' szépnek természete, mind az emberiség' java azt kívánja, hogy ezt a' leg emberibb tudományt, minden lehető módon simplificáljuk, popularizáljuk 's az által az emberiségben terjesszük és naturalizáljuk. De jól mondá Batteaux[!] hogy a' tudományoknak a' Góthok annyit nem ártottak, mint az elmeffitogatók.

Berzsenyinek a költészet popularizálásáról szóló fenti gondolatmenete két vonatkozásban is Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmányának hatását mutatja. Innen származtatható egyrészt az életkor-metaforika:

Az egész emberi nemzetet úgy lehet nézni mint egy embert, kiről a' Sphinx azt mondta; „reggel néglábú, délben kétlábú; estve háromlábú”; gyermek ember, férfi ember, vénember. [...] Úgy látszik, hogy azon Genius, melly az embert keresztül viszi a' Cebes Tábláján, ha nem három különböző személy is valóban, bizonyosan három személyt játszik az ember életében. Az első gyönyörűséggel vezetgeti a' gyermeket Atticának virágos

<sup>369</sup> WEKHRLIN 1779/a , 19–20.

<sup>370</sup> „a' könyveket nem a' Geniek számára írjuk, hanem a' nép számára, miért ne adnánk ki tehát a' gyengék

mezőin, vagy Tempe völgyében, vagy Parnass bércein: ezt hitták a' régiek arany idő – én pedig nevezem a' Költőség Géniusának. A' másik leszen a' Bölcsesség Geniusa, még pedig a' Plátóé, mely az érettségre jutott elmét [...] magára figyelmezteti [...]. Harmadik az aggidő Geniusa, Socratesnak intő, 's tanácsló Daemona: mellynek minden szova erkölcsiség<sup>371</sup>

Másrészt a „gyermeki” és a „népi” fogalomkörének összekapcsolása is Ungvárnémeti Tóthtól eredeztethető, nála olvashatunk ugyanis arról, hogy a társadalmi csoportok közül leginkább a köznép, illetőleg a rá jellemző gondolkodásmód és költészet őrzi a nemzeti gyermekkor eredetiségét:

A' Magyaroknak igen sok köz daljaik (scolia) vagynak, mellyek valóban Anacreoni kedvességet lehellenek, 's annál inkább megérdemlenék, hogy öszveszedje őket valaki, mivel többnyire együgyűek [...] által szereztetnek, 's a' nemzetnek gyermekkori bélyegét legtisztábban adják elő. Mert csak egyedül a' köznép az minden nemzetben, melly a' Tudós-rend, 's a' Véd-kar (valamint a' test-tápláló részek a' fő, 's a' vég-tagok) között, teljes egyarányban nyugszik, 's eredeti tulajdoniból a' tökéletesedés rovására nem sokat veszít.<sup>372</sup>

A „gyermekség” fogalma e kontextus révén a görögségben megtestesült ideállal kötődik össze, s mint ilyen, a versekre vonatkoztatva elveszíti Kölcsey recenziójában meglévő elítélő, lekicsinylő jelentéstartalmát. Az ideál egyszerre népi, görög és gyermeki mivoltából származik, hogy Berzsenyinél a popularizáció mozzanata egybeeshet az idealizációéval, ő tehát egynek láttatja azt a két fogalmat, amelyeket Kölcsey a Csokonai-kritikában határozottan elválasztott egymástól.

Az *Észrevételek*nek a költészet popularizálásáról szóló része a *II. Antirecenzió*hoz képest újabb reflexióval egészíti ki az érvelést, amennyiben vitába száll azzal a felfogással, amely a nemzet kiválasztottjai és a tömeg közötti jelenkori nagy műveltségi különbségre hivatkozva (csaknem) kivitelezhetetlennek tartott bármiféle népköltői programot. Berzsenyi ezt az álláspontot Schiller Bürger-recenziójából, illetőleg Kölcsey Csokonai-recenziójából ismerhette, saját okfejtése tehát látenszen ellenük irányul:

én igenis felvettem igen fiataalkori munkáimat is, mert olly hiú nem voltam, hogy tsupa remeket akartam volna kiadni. De egyéberánt is, én a' Poézis publicumát nem egy két Pedántban láttam, hanem a' közönséges, középszerű emberiségben, olly emberiségben tudniillik, mellyből mind a' feltségázott tudós, mind a' letsigázott pór egyeránt kimarad; olly emberiségben, mellyet a' bal cultúra még annyira el nem rontott, hogy a' Poézist, ezt a' gyermeki lelkeknek gyermeki religióját góth iztelenség' mesterkél't bábjaiban keresni 's a' lelket a' fül'

kedveért a' gyengébb munkákat is.”

<sup>371</sup> UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 62–63.

dobjának alája vetni; az olly publicumnak pedig szintűgy tetszenek az én gyermekkori dalaim, valamint legjobb ódáim, mellyek között nints is egyéb külömbség, sem koraikra sem természetekre nézve, mint az, hogy a' dalokban a' szívnek egyűgyű nyelvén beszéltem, az ódáiban pedig a' tárgy' természete szerint harsogtam; a' ki az ódák' lelkét meg tudja tekinteni, láthatja, hogy azoknak nagy részében még szembetűnőbb a' tsupa gyermeki értelem és gyermeki gondolkozás, mint ezen egyűgyű dalokban.<sup>373</sup>

Vagyis Berzsenyi a „Pedánt” és „pór” szélsőséges figuráit elutasítva továbbra is hisz egy olyan számottevő (olvasó)közönség meglétében, amely az ideáltól eltávolodó kulturális változástól lényegileg érintetlenül maradvá őrzi eredeti és romlatlan eszményi műveltségét, vagy legalábbis a képességet annak befogadására. Fontos ugyanakkor, hogy Berzsenyi ezt a „középszerű emberiséget” soha nem azonosítja egyértelműen a köznéppel mint konkrét társadalmi csoporttal, ahogyan teszi azt Ungvárnémeti Tóth már idézett tanulmánya. Költészetének címzettje, a romlatlan „emberiség” ennél egy fokkal elvontabb kategóriát képvisel, s mindenki beletartozik, akiben még csorbulatlanul megvannak az emberi természet univerzális jellemzői. Nép-fogalma így leginkább ahhoz hasonlít, amelyet Bürger állított fel a költeményeihez írt előszóban a Spectatorra hivatkozva,<sup>374</sup> azaz nem más, mint egy ideális-általános embertípus.

## 5. A költői műfajok megítélése

A gyermekkorideál és a hozzá kapcsolódó életkor-metaforika határozza meg a *II. Antirecenzió* és az *Észrevételek* azon részeit is, ahol Berzsenyi a költői műfajokhoz kapcsolódó tartalmi momentumokról értekezik. Berzsenyi ugyanis oly módon ideáltipizálja saját egyéni költői fejlődését, hogy annak egyes szakaszaihoz hozzárendel bizonyos, a versgyűjteményben található műfajokat. Ennek során részben arra a Luden esztétikájában fellelhető nézetre támaszkodik, amely az antik ódát a teljes lírai műnemet átfogó ősműfajként azonosítja, amelyből a könnyedebb és lágyabb érzelmeket kifejező dal csak utólag vált ki.<sup>375</sup> Ide vezethető vissza Berzsenyinek az a verseivel kapcsolatos állítása a *II. Antirecenzió*-ban, hogy „az Ódákból inkább ki tetszik a' tsupa gyermeki ész és gyermeki gondolkozás, mint a'

<sup>372</sup> UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 59.

<sup>373</sup> BERZSENYI 1825, 108.

<sup>374</sup> V.ö. Gottfried August BÜRGER, *Vorrede zur Ausgabe der „Gedichte“ 1789* = BÜRGER 1990, 310–312. Ld. még Gottfried August BÜRGER, *Von der Popularität der Poesie* = BÜRGER 1990, 291–297.

<sup>375</sup> „Die Alten nannten alle lyrischen Gedichte Oden; die Neueren haben das lied von der Ode gesondert. [...] Will man das Lied von der Ode trennen, so wäre ihm etwa die Sphäre leichter und sanfterer Empfindungen zuzuschreiben” (LUDEM 1808, 92.)

dalokból”. E két műfajhoz képest az episztolák egy harmadik fokozatot képviselnek, ugyanis ezek már a „gyermeki munkák” alóli „kevés kivétel” közé tartoznak, amint azt közvetetten mind a *II. Antirecenzió*, mind az *Észrevételek* elismeri. Már a *II. Antirecenzió* kijelenti, hogy az episztolát „az ódákhöz képest, Poezisznak sem lehet mondani”, ennek ellenére az episztola patetikus tónusát – Schillerre hivatkozva – még menthetőnek tartja, mondván: „azt tartom Schillerrel, hogy a’ pathos inkább Poezisz mint a’ Vitz”. Az *Észrevételek* azonban már ezt a mentőérvet is elveti:

A’ mi azonban Epistoláimat illeti, megismérem, hogy azokban a’ Poézis igen tsekély; megesmerem, hogy azokban némelly hosszas előszámlálások unalmas egyformaságot adnak; de nem is poétai szépségeket akartam én azokban mondogatni, hanem hasznos igazságokat. De egyéberánt is az illy inkább prózai, mint poétai beszédek akár *pathossal* adjuk elő, mint *Juvenál* és *Persius*, akár *vittzel*, mint *Horáitz* és *Kazinczy*, de az ódai Poézistól mindenkor olly messze maradunk, mint *Horáitz* Epistoláji az ő ódájától. ‘S noha mondhatnám azt *Schillerrel*, hogy a’ *pathos* inkább Poézis, mint a’ *Vitz*; de mégis tsak azt mondom, hogy az által a’ hosszú beszédek jobban elmésséggel kidolgozni, mert ennek színeit különféleképpen változtathatjuk, ‘s az által a’ hosszú beszédet az unalmas egyformaságtól megmenthetjük, mellyet természet szerint a’ komoly *pathos* meg nem engedhet.<sup>376</sup>

Az episztoláról szóló fejtegetés háttérében állhat egyrészt Ungvárnémeti Tóth életkorsémája, hiszen azt alkalmazva ez a műfaj a maga „oktató” és „jobbítgató” mivoltával nem a „költőség”, hanem csakis az „aggidő” génuszához tartozhat, s így kívül esik a poézison. Másrészt ezt a felfogást erősítik meg Schiller *Naiv és szentimentális költészetről* című tanulmányának bizonyos megállapításai is. Schiller ugyan közvetlenül nem szól az episztoláról, de speciális költészeti kategóriáinak egyikébe, mégpedig a szentimentális nemen belüli „szatíra” alá besorolható a műfaj, s ezt – mint jegyzetfüzete is bizonyítja<sup>377</sup> – Berzsenyi is észrevette.

Schiller szerint a szatirikus költő a „természettől való eltávolodást” és „a valóság és ideál közti ellentétet” dolgozza fel, e kategórián belül pedig az előadásmód különbsége szerint két alkategóriát különít el, a komoly hangvételű patetikus avagy büntető szatírát, illetve a tréfás szatírát. Mivel – írja Schiller – a költészet „szigorúan véve nem viseli el sem a büntetés, sem a szórakoztatás hangnemt”, nehéz feladat a szatirikus költő számára, hogy ne sértse meg

<sup>376</sup> BERZSENYI 1825, 129.

<sup>377</sup> Berzsenyi így értelmezhető feljegyzése („Epistola vagy Satyra Siller P. 164–165.” – PIM V. 1187) az Anton Doll-féle Schiller-kiadásra vonatkozik (SCHILLER 1810.). A lapszámok az *Über naive und sentimentalische Dichtung* szatírát tárgyaló részét jelentik.



a „költői formát”.<sup>378</sup> A saját verseit értékelő Berzsenyi ugyanilyen értelemben konstatálta episztoláiban az ideáltól való eltávolodást, hiszen a *II. Antirecenzió* ki is jelenti, hogy azok „az emberiség’ legszentebb ügyeinek, [...] a’ leg kedvetlenebb oldalakról való felfogását” tartalmazzák.

Az episztolák effajta művelődésfilozófiai távlatú szemlélete ugyanakkor alkalmas arra is, hogy hatástalanítsa Kölcsey kritikáját, amely „durva Jambusokba öntött Declamatioknak” minősítette a műfaj produktumait és azzal vádolta Berzsenyit, hogy ezekkel „talán elérte” a „Poeta és nempoeta” közti határt.<sup>379</sup> Az utóbbi megállapítás igazságát Berzsenyi félig-meddig elismeri, de Kölcseytől eltérően a csekély poézissal bíró műfaj alkalmazását nem fogyatkozásként, hanem egy ideáltipikus emberi-költői fejlődés elengedhetetlen állomásaként tünteti fel. Tehát ebben a vonatkozásban az antirecenziók még a *Dukai Takács Judith*hoz írt episztola költészetfelfogását képviselik, az érzéki szépségre korlátozva a poézis hatókörét. Ez az álláspont magyarázható volna az antikritikai szituációval is, de hogy ennél többről van szó, azt az is mutatja, hogy a – következő fejezetben tárgyalandó – poétikai töredékeiben is ingadozik Berzsenyinek a költészet funkciójával kapcsolatos álláspontja. Az érzelemre és értelemre egyaránt ható költészet ideálja mellett véglegesen majd csak a *Poétai harmonistikában* kötelezi le magát.

<sup>378</sup> SCHILLER 1946, 244.

<sup>379</sup> KÖLCSEY Ferenc, [*Berzsenyi Dániel versei*] = KÖLCSEY 2003, 59–60.

### III. fejezet

#### Berzsenyi poétikai töredékei az 1820-as évek elejéről

##### 1. Filológiai kitérő

Berzsenyi nagy számban és teljesen rendezetlenül fennmaradt esztétikai témájú töredékeiből Merényi Oszkár jelentetett meg részleteket *Előtanulmányok a Poétai harmonistikához* címmel, illetve *Első, Második és Harmadik fogalmazás* alcímmel. Merényi itt nem tett mást, mint hogy a szétesett jegyzetfüzetek különálló lapjain olvasható töredékeket összefüggő szöveggé komponálta (bár a kézirat ismeretében megállapítható, hogy összeillesztése több helyütt téves és önkényes). Mindenesetre létrehozott három szöveget, melyek közül az első kettő keletkezését „1828 körül”-re tette, a harmadikét pedig „1828–1831 között”-re.<sup>380</sup> Merényi datálásának alapja valószínűleg Berzsenyi 1828. július 4-én Döbrenteihez írott levele lehetett, amelyben megemlíti, hogy egy „értekezést” készít, amelyben „a középszer ideáját” fejtegeti „bővebben”. Ez a halvány utalás azonban önmagában a keletkezési időpont megállapítására aligha alkalmas, az életmű összefüggései pedig (legalábbis a töredékek egy része esetén) jóval korábbi keletkezést sejtetnek. Berzsenyi középszer-értelmezését annak végleges, a harmóniás különféleség elvére építő formájában már az 1825-ben készen állt<sup>381</sup> *A' Vers-formákról* című tanulmány tartalmazza, s az ottani, lényegében már a *Poétai harmonistikát* előlegző nyelvi formulákkal szemben a töredékekre néhol igen sajátos nyelv- és fogalomhasználat jellemző. Ugyanakkor az 1828-as (és azutáni) datálás – lévén ez az évszám kellőképpen közel van a *Poétai harmonistika* megjelenési időpontjához – jól illeszkedik Merényinek ahhoz a – nem csak itt megnyilvánuló – kiadói koncepciójához, mely szerint arra törekedett, hogy Berzsenyi töredékes (vagy töredékesen fennmaradt) szövegeit egy-egy elkészült műhöz kösse. Ez a prekonceptió ebben az esetben is azért válik problematikussá, mert a töredékek egységes „előtanulmánnyá” minősítése eleve érdektelenné teszi őket a vizsgálat számára mint a „végleges kidolgozáshoz” mérten tökéletlen változatokat. A szakirodalom pedig átvenni látszik ezt a nézőpontot, hiszen a

<sup>380</sup> BERZSENYI 1978, 563–579.

<sup>381</sup> *A' Vers-formákról* kézírata 1825 közepén már a Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségében volt, ennek kijavítására kéri Berzsenyi Döbrenteit 1825. június 30-i levelében (BERZSENYI 1994, 499–500.)

regisztráláson túlmenő értelmezés nem született az esztétikai töredékekről; az életmű újabb, Orosz László-féle kiadásai pedig már nem is tartalmazzák őket.

A datáláson kívül indokolatlan az esztétikai töredékek egységes kezelése is, mivel tartalmi-fogalomhasználatbeli különbségek mutatkoznak köztük. Egy részük olyan közel áll a *Poétai harmonistikában* olvasható szövegváltozathoz, hogy esetükben nyilvánvalóan az esztétikai főmű fogalmazványairól van szó (ez mondható el például a Merényi által *Második és Harmadik fogalmazás* alcímmel közölt töredékekről). A töredékek egy másik csoportját azonban sajátos, a *Poétai harmonistikában* fel nem lelhető kategóriák használata jellemzi. Az alábbiakban az esztétikai tárgyú fragmentumok ez utóbbi – a függelékben közölt – csoportját fogom értelmezni.

## 2. Berzsenyi első poétikai kísérletei

Berzsenyinek négy olyan esztétikai töredéke maradt fenn, amely nem minősíthető egyszerűen a *Poétai harmonistika* szövegváltozatának. Az általam 1-es számmal ellátott autográf töredék Berzsenyi Lídia jegyzetfüzetének<sup>382</sup> egyetlen lapján maradt fenn, a 2-es és 3-as hosszabb szöveg egy-egy jegyzetfüzet megmaradt lapjain olvasható,<sup>383</sup> a témának többször nekirugaszkodó vázlatos feljegyzések összessége, a 4-es számú töredék viszont megint csak egyetlen kéziratlapból áll. A töredékeket olyan sorrendbe állítottam, hogy a *Poétai harmonistika* fogalmiságának fokozatos megjelenését szemléltessék, azonban filológiailag nem lehet igazolni, hogy ez volna a kronológiai sorrend.

A töredékek koncepciója fragmentális-vázlatos mivoltuk ellenére is világos, s főbb vonásaiban megegyezik a *Poétai harmonistikáéval*. Az alapképlet szerint a természetben az ellentétes pólusú erők, a heterogén anyag egyre nagyobb, egyre harmóniásabb egységekké való egyesülésének végtelen folyamata zajlik. Ez, a természetben megfigyelhető progresszív harmónia jellemzi az emberi szellem szféráját is (ebben a vonatkozásban képzésről van szó), s ebből következőleg az esztétika feladata nem más, mint az egyes, terrénümához tartozó jelenségeken kimutatni a harmónia általános törvényeinek érvényesülését. Hogy ez a terrénüm mekkora, arról eltérő felfogások jelennek meg a töredékekben: megtalálható bennük az a korai populárfilozófiai nézet, hogy a virtus/erény áll a lelki erők csúcspontján, más

<sup>382</sup> *Die Aufzeichnungen Büchleyn geführt von Lidia Ber'senyi*, PIM V. 1131.

<sup>383</sup> PIM V 1181, illetve ugyanitt letétben lévő kéziratlapok. Merényi említett kiadása a két füzet szövegét indokolhatatlan módon összekompilálta egymással és más töredékekkel. (BERZSENYI 1978, 563–573.)

szövegrészekben viszont az esztétikum kerül ebbe a pozícióba. Ez a váltás azonban a „polaritás” és a „fokozódás” goethei kettőse által meghatározott, és Goethe mellett Schelling, valamint a Schlegel-fivérek gondolkodásában is jelenlévő<sup>384</sup> neohumanista koncepción belül megy végbe. E természet- és művészetfelfogás példajaként most Wilhelm von Humboldtот idézem:

Mert egyedül a kölcsönhatáson alapszik a természet titka. A különmemű anyag összekapcsolódik, ami összekapcsolódott, az ismét csak része lesz egy nagyobb egységnek, és minden újabb egység gazdagabb teljességet fog át, egészen a végtelenségig; minden új különféleség egy szebb egységet szolgál. [...] Így tartja fenn a természet egyszerre az egységet és a teljességet, két látszólag ellentétes, de közeli rokonságban álló tulajdonságot, melyek közül az egyik jóltevő nyugalmat biztosít a szellemnek, míg a másik tevékeny gondolkodásra készíti.<sup>385</sup>

Ezt a polaritás-koncepciót a négy esztétikai töredék közül – a 3. számú kivételével – mindegyik a „sympathia” és „antipathia” fogalmát használva fejti ki, tehát olyan kategóriákkal, amelyet a *Poétai harmonistika* nem használ. A vonzás és taszítás univerzális alaptörvényeivel kapcsolatban Berzsenyi forrása Szabó Andrásnak az Erdélyi Múzeumban megjelent populárfilozófiai összefoglalója lehetett, amely szintén használja a „sympathia” és „antipathia” kifejezéseket, egyszerre alkalmazva őket természeti jelenségek magyarázatára és az emberre.<sup>386</sup>

## 2. 1. Az 1. esztétikai töredék (A magyar táncról)

A szakirodalom gyakran idézi Berzsenyi 1822. február 28-i Mailáth Jánoshoz írt levelének azt a mondatát, amely egy „Poétika” készítéséről számol be:

Én most egy kis Poétikán dolgozván, helyet találtam a magyar muzsikára és táncra is kiterjeszkedni.<sup>387</sup>

<sup>384</sup> Ld. KAPITZA, 1968. Kapitza alaptétele, hogy a koraromantikus költészetelmélet az itt ismertetett értelemben vett „vegyítés” (Mischung) elméletének tekinthető. (KAPITZA 1968, 559.)

<sup>385</sup> Wilhelm von HUMBOLDT, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur* [1794] = HUMBOLDT 1903, 312.

<sup>386</sup> „Ha a’ természeti erők a’ magok egymáshoz vonzó és egymástól távozó tulajdonságait esmérnék, tudnák és emberi mód szerint elnevezhetnék, az elsőt talám vágyódásnak vagy szeretetnek, az utolsót pedig irtózásnak vagy iszonyodásnak neveznék; és a’ sympathia vagy antipathia nincsen é meg bennünk is emberekből?” (SZABÓ A. 1814, 111.)

<sup>387</sup> BERZSENYI 1994, 498. Stettner György 1823. október 1-jei levele is arról számol be, hogy „Berzsenyi [...] Magyar Poetikát dolgozik prózában”. (Stettner György – Fábán Gábornak, Duka, 1823. október 1. = TAXNER-TÓTH 1987, 48.)

Az itt említett poétikát mind Merényi Oszkár kismonográfiája,<sup>388</sup> mind Orosz László kiadásának jegyzete<sup>389</sup> a *Poétai harmonistikával* azonosította, s ebből a nézetből ered az a meggyökeresedett elképzelés, hogy Berzsenyi közel egy évtizeden át dolgozott 1833-ban megjelent elméleti főművén. Ez az álláspont logikus is volt olyan egyéb Berzsenyi-szöveg ismerete híján, amely jobban megfeleltethető lett volna a levélben említett munkának.

Valójában azonban létezik ilyen szöveg, még ha töredékes is. Fennmaradt ugyanis egy eddig publikálatlan s a magyar tánc(zene) témájával foglalkozó esztétikai töredék, amely nagyjából 1822-re datálható, s így plauzibilisebben azonosítható a Berzsenyi által említett művel, mint a mégiscsak jóval későbbi *Poétai harmonistika*. A töredék, amelyet az alábbiakban ide iktatok, Berzsenyi lányának, Lídiának már említett jegyzetfüzetében maradt fenn. A füzetben Lídia utolsó, 1819. szeptember 26-i bejegyzését követően eredetileg Berzsenyi által sűrűn teleírt lapok következtek, azonban ezek többségét kivágták, csak a csonkjuk maradt meg. Ezeket követi az a lap, amelyen a töredék olvasható, majd még néhány oldal, rajtuk az 1822-es Aurorára vonatkozó bejegyzésekkel. Mindebből adódik az esztétikai töredék keletkezésének 1819 és 1822 közöttre helyezése. Szövege a következő:

<ezen tantzban az egész ember oll fényben mutathatja magát, hogy a' toilett minden pepetselése>

Ide tartozik még az is, hogy ez a tántz lassubb tactusokrul a' leg frissebekre a' leg komolabb mél erzésrul a legvigabra léptsonként menvén által az erzéseknak es tactusoknak minden nemei[t] és gradususait [!] a' leg változobb leg harmoniasabb különfeleséggé fejt ki, holott más idegen tántzokban az örökös egy forma három lépes az örökös egy forma erzés és tactus nem lehet egyéb mint unalmas egyformasag. Egyszoval:

Tántz a' mellnek látására  
Minden tsep ver felzendül  
S kész mindennek dulására  
S minden sziv hur meg pe[n]dül

Kisfaludy

Akkinek [m...] szerentseje van azt tantzolhatni bizonyos lehet abban, hogy a' szépnek s sympathias harmonianak' örökös törvénye szerint mindent magához ragaszt 's minden lépessel szivre <fog> hág.

<sup>388</sup> MERÉNYI 1938, 183.

<sup>389</sup> BERZSENYI 1994, 592.

A kézirat alapján arra következtethetünk, hogy egy nagyobb lélegzetű, ám megsemmisült szöveg darabjával van dolgunk. Ezen túl a „szépnek [...] örökös törvényére” való hivatkozás azt sejteti, hogy az egykor megvolt szöveg egésze általános esztétikai összefüggéseiben tárgyalta a tánc, pontosabban – lévén, hogy az „idegen tántzok[kal]” állítja szembe – a magyar tánc témáját. A teljes szöveg híján az életmű egyéb részeiben kereshetünk kontextust a töredéknek, s releváns értelmezési keretnek látszik a Berzsenyi elméleti gondolkodásában fontos szerepet betöltő képzés-eszmény szempontrendszer.

A magyar és az idegen táncok szembeállító jellemzése a töredékben az érdeklő és az unalmas kategóriái alapján történik, egy olyan elkülönítéssel, amely adekvát módon értelmezhető a neohumanista értelmű képzésfolyamat szempontjából, annak ugyanis csak az a kultúrproduktum válhat részesévé, amelyik érdekes, vagyis továbbképzésre ösztönző. Ennek a kritériumnak a magyar tánc eleget tesz, mivel erőteljes hatással van szemlélőjére – Berzsenyi metaforája szerint „minden lépéssel szívre hág”. Az érdekességnek a táncok esetében is érvényesülő kritériuma az unalmas egyformasággal szembeállított „harmóniás különféleség” megvalósulása, vagyis a töredék a nem statikus, hanem folyamatosan kialakulóban levő harmónia elméletét képviseli. Képzés és harmónia ilyen értelmű összekapcsolására a szöveg feltételezett keletkezési idejében Berzsenyinek már forrásul szolgálhattak a neohumanista esztétikák, például Bouterweké:

Az, amit belső harmóniának nevezünk, az erők helyes összhangja. De ez a harmónia az emberi természetben soha nem válhat állandóvá, mert az ember rendeltetése a kiválóság felé való haladás. A kiválóság felé haladás minden esetben elvész az isteni értelmű tökéletességet célzó felfelé törekvésben. Vagyis az embernek a benne meglévő legemberibb érzés révén saját magán túlra is törekednie kell.<sup>390</sup>

A táncsal kapcsolatos problémafelvetés módja egyébként hasonlít ahhoz, ahogyan Szép János – Berzsenyi által feltehetően ismert<sup>391</sup> – esztétikája tárgyalja a kérdést: mindkét szöveg a „különb-féleségnek helyes egyeztetéseként” definiált szépséget keresi a táncban. A két megközelítés különbsége abban áll, hogy Szép Berzsenyivel ellentétben a magyar táncot a szabályozatlan, túlzott különféleség példájaként hozza elő:

A dolgok különbfélesége kelletlen, és unalmas lészen, ha csak öszve nem egyeztetik. Mert valamint az egyformaság, és hoszszas együgyűség unalmat szerez, ugy az egyenetlen különbféleség, midön az érzéseket, elmét, és annak képeit ide, s tova rángottya, untattya magát. (E' regula ellen hibáznak a' Magyar Tántzosok, kik

<sup>390</sup> BOUTERWEK 1807, 31–32.

<sup>391</sup> A mű szerepel Berzsenyi autográf (valószínűleg kölcsönzés céljából írt) könyvjegyzékén. (PIM V 1193)

a' magyar Tántzban elő forduló kölömbfésüléshez kívántató egyenlőséget ritkán, vagy soha sem tartják meg; ez keresztre járja, ama kerékbe forog, emez másod magával ugrál, midőn amaz párjával csendesen forgolódik; ismét más pedig magányosan közibek ugorván, mind a' két párt félre taszítja: hová kell ennél nagyob' egyenetlenség? Van a' Magyar Tántzban elegendő kölömbfésülés, melyet a' láboknak, 's kezeknek sok féle forgatásik tesznek, hogy tehát ez a' kölömbfésülés tessen, 's gyönyörködtessen, szükség, hogy azt valamely kellemetes eggy főrmáság kedveltesse, mely akkor történne meg, ha minden Tántzosok egy időben, az az: egyszerre egy forma figurákat mozgólásokat tennének; így osztán az emberek ugyan el nem unnák nézni; mert szép volna: de a' tántzolók ki-fáradnak. Hibás tudni illyik eb'en is a' Magyar Tántz, hogy ha egyszer el-kezdődik minden nyúgóság, pihenés nélkül sokáig tart; lám a' Németek minden fordulásra meg nyugosznak. Innét nem csudálom, hogy a' közönséges tántz palotákban Magyar Ifjaink magyar nóta helyett, németet kívánnok huzattni, kik közül midőn én egyet meg szólléttam, mondván: *mért kíván ötsém uram németnótát?* felele: *mert nehéz a' magyartántz*. Igen szükséges volna tehát, hogy kik a' Magyar Tántz regulainak öszve szedésében foglyalatoskodnak, azok köze elegyetendő paúzákra számot tartanának.)<sup>392</sup>

A magyar tánc ilyesfajta külső megregulázásának lehetőségét Berzsenyi már 1811-es *A táncok* című versében tagadja, mégpedig egyféle belső-evolutív törvényszabás és dinamikus szépségfelfogás jegyében:

Titkos törvényt mesterség nem szedi rendbe,  
Csak maga szab törvényt, 's lelkesedése határt.  
Ember az, a' ki magyar tánczhoz jól terme; örüljön!  
Férjfi erő s lelkes szikra feszíti erét.<sup>393</sup>

Ugyanígy a most tárgyalt töredék is éppen a külső mesterséges szabályok, korlátok hiányából vezeti le a magyar tánc idealitását: ez ugyanis – szemben a megszabott ütemű idegen táncokkal – folyamatos tempó- és ritmusváltásával képes az „érzések” minden nemének és grádusának „kifejtésére”, s így az emberi teljesség kifejezésére. Ebben az összefüggésben a tánc lezáratlan-korlátozatlan mivolta nem hiba, hanem az idealitás jele, hiszen ezáltal válik a magyar tánc az emberi teljesség kifejezése felé tartó örökös progresszióvá, s ezáltal a képzési eszmény megvalósítójává, sőt jelképévé Berzsenyi gondolkodásában. Idevágó nézetei az idők során nem változtak, legfőljebb pontosultak, s legrészletesebben a Széchenyi Istvánnak és Wesselényi Miklósnak 1830-ban írt levelében adta elő őket, immár nemzetnevelési programja részeként. Itt a magyar tánc a maga végtelenül

<sup>392</sup> SZÉP 1794, 109. (A zárójeles szöveg az eredetiben lábjegyzet, Szép János hozzáfűzése a szöveghez, amely egyébként Szerdahelyi György esztétikájának kivonatos fordítása.)

<sup>393</sup> BERZSENYI 1979, 109.

változó-fejlődő jellegével immár egyértelműen összeolvad a szakadatlan, társadalmi kihatású önképzéssel:

Én a magyar muzsikában és táncban ideált látok, s azt hiszem innét, hogy nemzetünknek valaha aesthetiás kultúrájának kellett lenni [...]. Ez a tánc oly gazdag különféleséggel bír, hogy az valamint minden kigondolható szép mozdulatokat és erőfejteket, úgy minden szép érzelmeket egyaránt magába foglal. [...] A mi táncaink nem két-három gyermekes lépdelésből állanak, mint a mostani módi táncok, melyeket egy-két napon belül megtanulunk, harmadikon pedig egyforma, gyermekes, lelketlen voltak miatt meg is ununk; hanem oly célerányosak, hogy azoknak tanulása egész ifjúságunkban dolgot adott, s aesthetiás természeteik szerint oly kedvesek, hogy azok bennünk passzióvá válnak, s azáltal a barátságnak, nyájasságnak ösztönei lesznek.<sup>394</sup>

Az 1. töredék megfogalmazása, miszerint a magyar táncot járó ember „a’ szépnak s sympathias harmonianak’ örökös törvénye szerint mindent magához ragaszt”, elvontabb módon ugyanúgy a tánc „barátságra” és „nyájasságra” ösztönző voltára utal, mint a fenti levélidézet.

## **2. 2. A 2. esztétikai töredék**

Az 1. töredékben megemlített „sympathias harmónia” törvényeit a 2. töredék hosszasan fejtegeti. Az itt lefektetett alapvetés szerint „az egész élet nem egyéb”, mint az antipátia és szimpátia érzelmeinek „játéka”, s „a Poezis nem más mint ezen játéknak intézője”. Ezen az elméleti kereten belül a 2. töredék főként a virtus (erény) és a poézis meghatározásával, egymáshoz képesti viszonyuk megadásával vívódik. A füzet elején számos megjegyzés utal arra, hogy az ellentétes erők egyesülési, harmonizálási folyamata végül a virtusban mint legfőbb egységben kulminál, amelyhez képest a poézis is csak részterületet képvisel:

a Virtus az embernek és Poezisnak leg főbb tzilja

[...]

a virtus [...] a po[e]sist a philosophiával és religióval harmoniaba hozza s eggyesiti

[...]

Mivel minden szépnak és jónak centruma a közepszer tehát [a poéta] minden fölöttéb valót keruljen kivévén a virtus érzelmét, melben föletteb való nints.

<sup>394</sup> Gróf Széchenyi Istvánnak és Bárá Wesselényi Miklósnak, 1830. február 25. (BERZSENYI 1994, 511–512.)



A 2. töredék „Definitiók” című részében viszont már nem a virtus, hanem a poézis kerül a legfelső egyesítő, harmonizáló szerepkörébe, az emberi teljesség kifejezőjének pozíciójába:

Az emberi lelek culturájának, három fő nemei vannak: Philos[o]fia Rhetorika és Poezis. A Philosophia a tiszta észnek, a Retor. az észnek és érzésnek a Poezis az esznek érzésnek és phantazianak a lehetőségig emelt gyakorlását foglalja magába s következőképpen nem csak részét emeli az embernek mint amazok, hanem az egész embert s ugyan azért nem egyéb mint az emberi leleknek harmoniás emelése, nem egyéb mint maga az ember az ő természetének leg harmoniasabb emeltsegeben.

Az egymással ellentétes megfogalmazások ugyanazt a dilemmát rejtik, amely már az életmű korábbi szakaszában, például a *Dukai Takács Judith*hoz írt episztolában is felmerült, hogy t.i. az emberi tudományok végső szintézise valami más-e, túl van-e a poézison, vagy éppen megegyezik vele. Schiller esztétikai leveleinek fő kérdése ismétlődik itt, hogy vajon az esztétikum szférája csak lépcsőfok a morális állapot eléréséhez, vagy az ember legmagasabb rendű állapotát jelenti.

### 2. 3. A 3. esztétikai töredék

A 3. töredék megoldani látszik a 2. töredék problémáját, amennyiben a gondolatmenetből kiiktatja a virtus fogalmát – szó szerint is, hiszen a szövegben ez a kifejezés csak áthúzza szerepel, s helyére a „tökéletesedés”-t szúrja be Berzsenyi –, s a „harmonias fölemelkedés” „legfőbb nemének” egyértelműen a poézist teszi meg. A poézis viszont itt lényegében a „józanág” fogalmával esik egybe, egy olyan kategóriával, amelyet Berzsenyi kétségkívül Jean Paul esztétikájából emelt át (mint láttuk, nemcsak ide, hanem az antirecenzió átdolgozott változataiba is). A „józanág” (Besonnenheit) Jean Paulnál a lelki erőknek a zseniben létrejövő összhangját jelenti, az aktivitás és passzivitás, a szubjektum és objektum közti egyensúlyt.<sup>395</sup> A fogalom Berzsenyi teljesen paralel megfogalmazásai szerint:

Valamint a tökéletes emberben a Jozanság besonnenheit okosság józan ész az intézője ezen erők játékanak a szerint a Poezisban is ez a biláantz tartó.

<sup>395</sup> „geniale Besonnenheit [...], die allein von dem Zusammenklang aller und großer Kräfte erwacht”; „Besonnenheit. Sie setzt in jedem Grade ein Gleichgewicht und einen Wechselstreit zwischen Tun und Leiden, zwischen Sub- und Objekt voraus.” (JEAN PAUL 1990, 52, 56–57.)

A' Jozanság szorítja valamint a töké[le]tes emberben úgy a tökéletes Poezisban is mind az értelemnek mind az érzésnek mind a phantaziának játékát arra a közép szerre mel mind a közönséges emberi természettel mind pedig az emberiség cziljaival leg inkább meg egyez.

[...]

Mind ezen erőknek izgatója elevenítője a Phantazi[a] a phantazianak és mind ezeknek elrendelője intézője a józanság mel nem egyéb mint leg finumab étsz[?] vagy izles vagy harmonias ízlés ez oka és okozatja minder harmonianak jozantalanság pedig oka és okozatja minden harmoniatlanságnak

Azzal, hogy a „tökéletes ember”, a „közönséges emberi természet” és a „tökéletes Poezis” egymás szinonimáivá válnak, Berzsenyi a *sensus communis* fogalomkörén belül értelmezi a zseni fogalmát, s egyben a költészetet az emberi természet örök középpontjának kifejezőjévé teszi.

A költészet ilyen szintetizáló pozícióba való emelésére ösztönözhetette Berzsenyit Jean Paulon kívül másik korabeli olvasmánya, Bouterwek neohumanista esztétikája is, amely a szépség érzetében az „érzéki, a morális és az intellektuális összeolvadását” tételezi.<sup>396</sup> Ebből az álláspontból következik a töredék egyik fő vonulata, a schillerei költészettipológia bírálata, hiszen eszerint az érzést vagy az értelmet uralkodóvá tevő naiv és szentimentális típus a poézis egyoldalú, harmóniátlan megvalósulásának minősül.

#### 2. 4. A 4. esztétikai töredék

A 4. töredék – bár még használja a *sympathia* fogalmát – megfogalmazásaiban már erőteljesen a *Poétai harmonistikát* előlegzi. A rövid szöveg ennek megfelelően antropocentrikus-holisztikus érvelés, mely kimondja, hogy

a' lelket szebbíteni, épen annyi mint a' természetet szebbíteni 's látnivaló, hogy a' természet' szép követése avagy szebbítése nem egyéb mint a' léleknek harmonias emelése

Itt már megvan továbbá a képzés platonikus ízű körülírása, eszerint a „szebbítés” a „lelki teremtes munkájának folytatása”. A Thálesz-utalás idézet Barthélemy *Anacharsis*ából, abból a műből, amely a *Poétai harmonistika* görögség-képének fő viszonyítási pontja lesz. Thálesz és Arisztotelész említése, valamint a „görög lélek” ideáltipikussá emelése arra enged következtetni, hogy olyan szöveg töredékével van dolgunk, amely a képzés ideálját – ismét

<sup>396</sup> BOUTERWEK 1807, 13.

csak a *Poétai harmonistikát* előlegzően – azonosította az antik görögséggel. Ezzel kapcsolatban arra érdemes itt kitérni, hogy ez az azonosítás mennyire nem volt magától értetődő Berzsenyi korábbi esztétikai érdekeltségű műveiben. Legjobb példa erre az *I. Antirecenzió*, amely Homéroszt mint a schilleri tipológia naiv költészetének megtestesítőjét ítéli el az *Iliász* szélsőségesnek minősített részletei miatt, a naiv és szentimentális formák közti „közép út” ideáljának alapján. Berzsenyi egyértelmű grekomán fordulata az 1820 körüli és az utáni esztétikai olvasmányokhoz köthető, elsősorban Bouterwek és Jean Paul ilyen szemléletű műveinek megismeréséhez, e szemlélet példaanyagát pedig – mint a *4. esztétikai töredék* is mutatja – szintén egy neohumanista alapmű, az *Anacharsis* szolgáltatta számára.

## IV. fejezet

### A' Vers-formákról

#### 1. Két szakirodalmi vélemény

Berzsenyi 1826-os verstani tanulmányáról alapos elemzések születtek Mezei Márta és Csetri Lajos tollából, amelyek kibontottak a szöveggel kapcsolatos több fontos részproblémát, így most nem kell foglalkoznom sem a tanulmánynak a korabeli és a későbbi magyar verstani szemlélettel való összefüggéseivel, sem verstani szakkifejezéseinek értelmezésével, sem a benne lefektetett elvek és Berzsenyi költői gyakorlatának szembesítésével. Maradt azonban egy – úgy hiszem – nem kellőképpen tisztázott témakör, *A' Vers-formákról* módszertanának kérdése, amellyel kapcsolatban mindkét szakirodalmi munka némi bizonytalanságot árul el.

Az említett tanulmányok konstatálják, hogy Berzsenyi műve két vonulatot tartalmaz: egy általános esztétikai alapvetés mellett (mely „a német klasszika humanitásfilozófiájának és az azon alapuló esztétikájának tömör és kitűnő összefoglalása”<sup>397</sup>) található meg benne a verstani fejtegetések. E két alapelem közti viszonyt Mezei Márta kétséget nem hagyó módon dedukcióként határozza meg:

[Berzsenyi] verselméletének erősen deduktív jellegében a generativitás potenciális lehetőségeit láthatjuk: ő ui. nem a formák leíró ismertetésére vállalkozik, hanem arra, hogy a költészet lényegét és célját meghatározó harmóniás középlet alapján értelmezze a versrendszerek és az egyes formák sajátosságait; ennek „leképezéseként” kialakít egy olyan, majdnem teljes rendszert, amelynek levezethető kategóriáit, normáit az alapelv határozza meg.<sup>398</sup>

Csetri állásfoglalása már nem ennyire egyértelmű, részben ugyan elfogadja Mezei Márta véleményét („Mezei Márta helyesen látja a [...] gondolatmenet deduktív jellegét”<sup>399</sup>), azonban ezt a megjegyzését kiegészíti egy végül is megválaszolatlanul hagyott (költői) kérdéssel, amelyről pedig nem világos, hogy a jellemzett módszer „deduktív” minősítését bírálja, vagy magának a módszernek a végigvitelét tartja hiányosnak:

<sup>397</sup> CSETRI 1986, 360.

<sup>398</sup> MEZEI 1983, 603. Megjegyzendő, hogy a „középlet” fogalmát valójában itt még nem használja Berzsenyi, az majd csak a *Poétai harmonistika* terminusa lesz, *A' Vers-formákról*ban mindenütt „középszer” olvasható.

Kérdés viszont, hogy egy ennyire általános esztétikai emberfelfogásból következik-e ez a verselméletet generáló szillogizmussor?<sup>400</sup>

Berzsenyi deduktív módszerének következetes mivoltával szemben Mezei Márta is talál ellenérvet, mégpedig a „szabadság” fogalmának alkalmazását a tanulmányban, igaz, hogy ezt az ellenérvet egyből igyekezik is hatástalanítani:

Erősen deduktív költészetelmélete, formaeszménye szempontjából érdekes pl. a [...] többször és nyomatékosan említett emberi-művészi szabadság-elv. [...] A szabadság mintegy fölérendelődik az általános törvényeknek, a szabályoknak – következetesen érvényesítve végül is a harmóniás középlet követelményét is kérdéssé teheti. De csak addig, amíg nem látjuk e szabadságeszmény helyét gondolatrendszerében, amíg nem ismerjük fel benne a Kanttól–Schillertől származó szépségideál alaptételét. [...] A szabadság ily módon nem a rendszert megbontó elv, hanem az eszményt szolgáló, annak jelentését hordozó formaideál összetevője.<sup>401</sup>

*A' Vers-formákról*ban követett módszertan értelmezésének kulcsát én is a tanulmány szabadság-fogalmának értelmezésében látom, de kétségbe vonom, hogy ezt a kategóriát a kanti–schilleri esztétika, s konkrétan a schilleri *Esztétikai levelek* jelentette kontextus segítségével lehetne adekvát módon magyarázni s beilleszteni Berzsenyi rendszerébe.

## 2. A' Vers-formákról módszertana

Értelmezésem szerint *A' Vers-formákról* szabadság-fogalmát a tanulmány képzés-eszményének függvényében kell vizsgálni, lévén itt ugyanaz a céljait önmagán belül hordozó (neo)humanista képzés-eszmény jelenik meg, mint több korábbi elméleti Berzsenyi-szövegben, s a szabadság mint ennek a belső meghatározottságnak a szinonimája szerepel:

Az embernek legfőbb caractere a' józan ész, vagy okosság, legfőbb tzelja lelki természetének harmoniás kifejtése, emelése, szabadsága, 's ezen maga szépségének közlése, tovább terjesztése, 's ez által a' lelki teremtség munkájának örökös folytatása. [...] A' Lélek' harmoniás kifejtésének és közlésének, valamint legfőbb tzelja, úgy legfőbb törvénye is a' szabadság<sup>402</sup>

<sup>399</sup> CSETRI 1986, 362.

<sup>400</sup> CSETRI 1986, 362.

<sup>401</sup> MEZEI 1983, 603.

<sup>402</sup> BERZSENYI 1826, 87.

A szabadság-eszmény megjelenése nélkül az egész tanulmány lényege nem lehetne más, mint a metrumos görög versrendszer melletti érvelés szemben a metrumtalan rímes és a metrumos rímes változatokkal. De hogy nem (pusztán) erről van szó, azt a szöveg explicite kimondja azon a ponton, ahol a „szabad versmértékben szárnyaló” Pindaroszt is ideállá teszi:

a' Poezisban nem a' hang mu'sikája, hanem egyedül a' lélek a' legfőbb tzél, a' léleknek legfőbb tzélja pedig a' szabadság, mellyeket a' Poetának nem elfojtani, hanem emelni, szebbíteni illik. Innét van, hogy a' Lantosok Attya, *Pindaros*, *numeris fertur lege solutis*, és bátran megszegi a' törvényt, mihelyt a' lélek úgy kívánja

De lehet-e a képzésszéménnyel azonosított szabadság egyben – mint Mezei Márta feltételezi – az *Esztétikai levelek* szabadság-fogalmának leképezése? Schiller elméletében az embert jellemző két alapösztön közül az érzéki ösztön az ember „fizikai létéből indul ki”, míg a „formaösztön” annak „abszolút létében” gyökeredzik. Az érzéki szféra a változás és a változás révén tartalmat nyerő idő terrénuma, a formaideál viszont az idő és ezzel a változás megszüntetését, s az „abszolút és oszthatatlan, önmagával soha ellentétbe nem kerülő egységet” jelenti. A szabadság, „szabad hangoltság” („freie Stimmung”)<sup>403</sup> az emberi természet eme két véglete között elhelyezkedő, köztük közvetítő „esztétikai állapot” jellemzője, amely – Schiller egyes megfogalmazásai szerint – egyben egyfajta fejlődési csúcspont, végállapot. Az esztétikai állapot ez utóbbi értelmezésének keretébe illeszthető az a definíció, amely a külön-külön „szükségyszerűséget” képviselő ösztönök szimultaneitásából eredezteti a szabadságot:

Amint az emberben két ellentétes alapösztön munkál, mindkettő elveszíti szükségzerű jellegét, s a kétféle szükségyszerűség ellentéte jelenti a szabadság eredetét. [...] [A szabadság] ott veszi kezdetét, ahol az ember tökéletes és mindkét alapösztöne kifejlődött; hiányoznia kell tehát mindaddig, amíg az ember tökéletlen és a két ösztön egyike nem működik.<sup>404</sup>

Berzsenyi szabadság-fogalma ettől a meghatározástól azért tér el lényegesen, mert nála a szabadság egy folyamat jellemzője, s nem egy állapoté. A közepszer ellentéteket egyesítő sémája ugyan párhuzamba állítható Schiller elképzelésével az ellentétes ösztönök közti közvetítésről, csakhogy Berzsenyinéél a közepszer nem eredménye a szabadságnak, a kettő

<sup>403</sup> SCHILLER 1946, 159.

<sup>404</sup> SCHILLER 1946, 157–158.

viszonya mellérendelő jellegű: a poézis útja „a józan középszernek és szabadságnak útja”.<sup>405</sup> Mivel a szabadság nem csak „célja” a „Lélek’ harmoniás kifejtésének”, vagyis a képzésnek, hanem „törvénye” is egyben<sup>406</sup> (tehát egy önmagára irányuló kategória), a középszeres mozgás nem eléri, hanem már önmagában megvalósítja a szabadságot. *A’ Vers-formákról* szabadság-fogalma ilyenformán a rendszer dinamizmusára vonatkozik, a harmóniátlan és harmonikus állapot közötti, folyamatosan az utóbbi irányába tartó átmenetre utal, s a „harmonias különféleség” törvényének megfelelően ez az átmenet örök, soha nem vált át végleges egységbe, statikus állapotba.

Így értelmezve Berzsenyi metodikáját erősen kétségessé válik Mezei Márta megállapítása *A’ Vers-formákról* gondolatmenetének deduktív jellegéről, mivel a szabadság-elv kizárja ezt az egyoldalú relációt s ehelyett a példa és a törvény dialektikáját implikálja. Mutatja ezt Berzsenyinek a görög versforma melletti érvelésmódja is:

Ez a’ forma [...] megegyez az ének’ természetével, de még az ember legfőbb törvényeivel a’ józan középszerrel és szabadsággal is; mert tudjuk azt, melly szabad természetű ezen forma, ‘s tudjuk melly nagy szabadsággal bántak és bánhattak azzal az okos Görögök.<sup>407</sup>

A „legfőbb törvény” és a „forma” megegyezéséről van tehát szó, vagyis nincs időbeli elsőbbség egyiknek vagy másiknak a javára, s nincs következtetési viszony a kettő között. Ahelyett, hogy a törvény határozná meg a formát (vagy esetleg a formákból lehetne elvonni a törvényt), a forma belső szabadsága, inherens fejlődése lesz a törvény.

\*

A fent megfogalmazott módszertani-ismeretelméleti alapelvek szerint a következőképpen összegezhető *A’ Vers-formákról* mondanivalója:

Az egyes versrendszerek harmonikus vagy diszharmonikus konstellációi a nyelvnek s az azt művelő poétának, azonban mindegyik történetileg adott rendszer közös abban, hogy nem képvisel bevégeztséget, hanem csak átmeneti forma egy újabb, (még) harmonikusabb együttállás létrejöttének folyamatában. Igaz ez még a legtökéletesebbnek tartott görög metrumos verselésre is, amely csak szabad (pindaroszi) módon kezelve jelenthet ideált, hiszen

<sup>405</sup> BERZSENYI 1826, 98. [kiem. F. G.]

<sup>406</sup> BERZSENYI 1826, 87.

<sup>407</sup> BERZSENYI 1826, 88.

a konkrét állapothoz nem kötődő szabadság magasabb rendű az időben megragadható, s ezért időleges, időlegesen beteljesedő harmóniánál.

Pindarosz eszménnyé emelése egyébként aligha független Ungvárnémeti Tóth László 1818-as tanulmányától, melyben arról van szó, hogy a görög költő látszólag „féktelen” versmértékei valójában egy „lappangó, de annál kedvesebb” harmóniát fejeznek ki, amely harmónia a Theseus-mítosz bevonásával (a pindaroszi strófa, antistrófa és epodus eredetét ismertetve) kozmológiai magyarázatot kap.<sup>408</sup> A kérdés ilyen dimenzionálása arra utal, hogy a verstanban Ungvárnémeti Tóth nem csupán a formák leíró ismertetését látta, hanem az azokat generáló szemlélet érdekelte. Ugyanilyen módon válik ideállá Berzsenyinél Pindarosz és a görögség általában, s ezzel *A' Vers-formákról* osztja azt a neohumanista felfogást, mely a görögség-eszményt nem bizonyos, történetileg adott formák összességével azonosítja, hanem a mögöttük munkáló örökérvényű nézetrendszerrel, melyet azonban minden kor csakis a maga sajátos kifejezőmódján szólaltathat meg.

<sup>408</sup> UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 75–78.



## V. fejezet

### A Poétai harmonistika koncepciójának forrásai és eszmetörténeti kontextusa

#### 1. A Poétai harmonistika recepciótörténetéből

Berzsenyi Dániel *Poétai harmonistika*<sup>409</sup> című esztétikájának fogadtatástörténetében módszertanát tekintve két fő megközelítési irány látszik elkülöníthetőnek. Az első, terjedelmileg nagyobb és az irodalomtörténeti köztudatot sokáig kizárólagosan befolyásoló tendenciát – nevezzük főáramnak – a kanonikus vizsgálódás jellemezte, a másik irányzat viszont, melyhez Szegedy-Maszák Mihály egy tanulmányát és Csetri Lajos több publikációját lehet sorolni, történeti szempontú leírást nyújt a művel kapcsolatban. Az eltérő metodológia sok tekintetben eltérő következtetésekhez vezetett: míg a kanonikus vizsgálók általában a Berzsenyi-életmű periférikus jelenségének tartották a tanulmányt, addig az utóbb említett szakirodalmi fejlemények szoros összefüggését mutatták ki mind bizonyos kortárs szellemi áramlatokkal, mind az oeuvre egyéb területeivel.

##### 1. 1. A főáram

A *Poétai harmonistika* első részletes értékelését Erdélyi János 1847-ben megjelent, Berzsenyi műveiről írt recenziója<sup>410</sup> tartalmazza. Ez a munka alig túlbecsülhető hatást tett az életmű későbbi fogadtatására: példa erre, hogy a *költő* itt kapta meg az országos nyilvánosságban először a „magyar Horác” epitheton ornans-t. De a tanulmány az *esztétikus* Berzsenyit és konkrétan a *Poétai harmonistikát* illetően is igen erősen befolyásolta a recepciótörténet főáramát, amiért részletesebben is ismertetnünk kell gondolatmenetét.

Erdélyi bírálata elvi alapokon nyugszik. Kiindulópontja szerint a szépség fogalmi meghatározása nem lehetséges, ugyanis „a szép oly igen alanyi (subjectiv), hogy azt

<sup>409</sup> A mű címe ebben a formában szerepel az elveszett eredeti kéziratról készült, betűhívnek tekinthető másolaton. (OSZK Kt. Fond 113/68.) Ugyanakkor a Döbrentei Gábornak 1831. augusztus 8-án írt levél fogalmazványában autográf kézírással így maradt fenn a cím: „Poetai Harmonistika, azaz, a poétai szép fő léts[z]ereinek és ezen letszerek[!] szerközetének ösmerete”. (MTAK Kt. M. Irod. Lev. 4-r. 120. IV.)

értelmezni, mindenkinek érthetőleg, minden időkre alkalmazhatólag értelmezni, logikai tétellé emelni, aligha sikerül valakinek”.<sup>411</sup> Ezt az álláspontot ismeretelméleti érveléssel támasztja alá:

mi az életben, a természetben semmi általánost nem látunk élni vagy létezni, hanem csak az általánosnak, a fogalomnak, egyénekre, fajokra oszlott, individualizált megjelenését [...] nem lehet elgondolni, minő forrásból meríthetnők, legjobb akarattal is, az általánosságra vagy éppen istenire is illő formákat. Innen van az a lehetetlenség még eddig, hogy a *szépet* értelmezni nem tudták a legnagyobb philosophok sem<sup>412</sup>

Mivel absztrakt szépség Erdélyi nézete szerint nem létezik, az esztétikának az *egyéni* és a *jellemzetes* vizsgálatára kell szorítkoznia, vagyis azokat az eszközöket és módokat kell szemléltetnie, amelyek révén a szépség a természetben, a gyakorlatban létrehozható.

Saját esztétikumértelmezésének kifejtése után Erdélyi egy hosszabb idézetet iktat be a *Poétai harmonistika Legközönebb szemléletek* című fejezetének első szakaszából, amelyben Berzsenyi éppen egyfajta általános szépség-fogalom meghatározására törekszik. A gondolatmenettel Erdélyi addig a pontig ért egyet, amíg az a szépet a természet egyes jelenségeiben keresi, ezután azonban „nagy ugrást” vél felfedezni az okoskodásban, amely tévedéshez vezet. Erdélyi szerint ugyanis Berzsenyi

nem elégszik meg a természet s az élet tulajdonainak tudásával [...] hanem a legközönebb (egyetemesb) életjelenetekre, a világ egészére megy át s ezt legközönebb *érzéki* jelenetnek hiszi, holott a világ, mint egész, nem hogy érzéki jelenet volna, hanem egyik legmagasb metaphysicai főeszme. [...] [Berzsenyi] mély és magas formalitásba, ürességbe tévedett [...] tapasztalati ut helyett világszemléleti utról, madárperspectiván nézi az életet és embervilágot.<sup>413</sup>

Erdélyi tehát egy alapvető ismeretelméleti tévedésre vezeti vissza Berzsenyi esztétikájának elhibázott mivoltát. Az általa elvégzett rekonstrukció ismeretében azonban úgy is lehetne fogalmazni, hogy a Berzsenyinélfelfigyelt szemléleti mód és saját megközelítése egymást kölcsönösen kizáró ismeretelméleti alapvetésként állnak szemben egymással.

Erdélyi álláspontjának értelmében a világ érzékekkel felfogható, valamint metafizikus, tapasztalati úton nem hozzáférhető részekre osztható. Berzsenyiről viszont azt tartja, hogy – nem választva külön érzékiség és értelem megismerési vonalait – kapcsolatot lát az egyes,

<sup>410</sup> ERDÉLYI János, *Berzsenyi Dániel összes művei* [1847] = ERDÉLYI 1991, 129–150.

<sup>411</sup> ERDÉLYI 1991, 147.

<sup>412</sup> ERDÉLYI 1991, 147.

<sup>413</sup> ERDÉLYI 1991, 148.

érzékkel felfogható életjelenetek (jelenségek) és a csak elvontan létező, csak gondolható eszmék között. Erdélyi konstatálja Berzsenyi módszerét, de nem ismeri el annak érvényességét és saját előfeltevését követve minősíti alapjában hibásnak a *Poétai harmonistikában* felállított gondolati rendszert.

Erdélyinek a *Poétai harmonistikáról* nyújtott olvasata egyértelműen kanonikus célokat tűzött maga elé, nem véletlen, hogy bírálata az ekkortájt Henszlmann-nal közösen írt nagy esztétikaelméleti szintézise egyik közvetlen előzményének tekinthető.<sup>414</sup> Berzsenyi értekezése e kontextusban negatív példaként mutatja, hogy miért helytelen letérni a szép vizsgálatában az Erdélyi által helyesnek vélt útról.

A *Poétai harmonistika* recepciótörténeti főáramának egészéről elmondható, hogy Erdélyihez hasonlóan a kanonikus vizsgálódás módszerével élt, azaz normatív módon, a jelen szempontjai által megszabott kanonikus célokhoz igazodva kezelte a szöveget.<sup>415</sup>

E sorba illeszkedik a XIX. század végén Boros Gábor és Váczy János értelmezése, amelyek Erdélyi ismeretelméleti alapvetését követve adnak bírálatot a műről. Így Boros szerint a *Poétai harmonistikában* kifejtett elmélet „alapja nem szilárd, mert a világot a legeggyetemesebb érzéki jelenetnek tartja, pedig az a legmagasabb metaphysikai eszme”<sup>416</sup>, és Váczy egyet nem értőleg nyilatkozik arról, hogy „a reális világ tüneményei s a metaphysikai eszmék érvényesülései Berzsenyinél egy azon kategória alá esnek, s egyiket a másikba átvinni, egyikből a másikra következtetni, egyiket a másikhoz csatolni legkisebb aggodalmat sem okoz neki”.<sup>417</sup>

Ezek az értékelések ugyanakkor az Erdélyitől eredő ismeretelméleti szempontok mellé felsorakoztatják a (Berzsenyi versei kapcsán nála szintén megjelent) hagyományközösségi kánon<sup>418</sup> normatív elvárásait is. Váczy meglátása szerint a mű nemcsak Kazinczyéknak a művészet „öncélúságát” valló nézetei cáfolataul készült, hanem a nemzeti szellemű poézissal szemben is „költészeti kanont” kívánt nyújtani.<sup>419</sup> E törekvése azonban, mely nem egyéb, mint „a classicismus szellemének védelme, az új iskola elleni makacs küzdelem, egy letűnt irány egyedüli jogosultságának [...] dicsőítése”<sup>420</sup>, kudarcot vallott, s így a *Poétai harmonistika* Berzsenyi „talán legcsekélyebb értékű prózai művének” minősül. Berzsenyi

<sup>414</sup> V. Ö. KOROMPAY H. 1998, 275–276.

<sup>415</sup> TAKÁTS 2003, 732–733.

<sup>416</sup> BOROS 1895, 327.

<sup>417</sup> VÁCZY 1895, 385.

<sup>418</sup> A hagyományközösségi kánonról ld.: S. VARGA 2000, 125–144, különösen: 126–128.

<sup>419</sup> VÁCZY 1895, 383.

<sup>420</sup> VÁCZY 1895, 388.

Boros ábrázolásában szintén a nemzeti jellegű romanticizmussal szemben védi csökönyösen az „ó-klasszicizmust”, s míg költészetének „öntudatlan” módon „nemzeties színezetet adott”,<sup>421</sup> „nagy esztétikussá” nem lehetett, részben azért, mert egyoldalúan a „klasszikus ó-világ eszményein” csüngött.<sup>422</sup>

A kanonikus vizsgálat módszerét alkalmazó szakirodalom a későbbiekben is gyakorta fogalmazott negatív értelemben a *Poétai harmonistikáról*, azaz foglalkozott azzal, hogy milyen kanonikus elvárásoknak *nem tesz eleget* a mű.

Az egyik alapvető norma, amellyel a *Poétai harmonistika* ütközni látszott, a fejlődéstörténeti elv kielégítése volt. A vizsgálódások során nem merült fel olyan szempontrendszer, amely alapján Berzsenyi esztétikája egyértelműen korszerűvé, tehát értékké válhatott volna. A jelenség magyarázatakor részben a „fogyatékos és rendszertelen esztétikai tudású”<sup>423</sup> intuitív zseni (ön)mitologizáló elemeket is tartalmazó narratívájához nyúltak, részben pedig – az előbbi megközelítéssel egyébként némiképp ellenkező módon – a műnek a romantika időszakában már „korszerűtlen” klasszicizmusát hangoztatták, utalva ezzel a klasszicista elmélet elvont, időtlen,<sup>424</sup> illetve „idejétmúlt” voltára.<sup>425</sup>

Magával az esztétika műfajával kapcsolatos elvárásokat is megsértette Berzsenyi értekezése. Erre utal, hogy Mitrovics Gyula esztétikatörténete Berzsenyi itteni érvelését sem meggyőzőnek, sem érvényesnek nem tartja,<sup>426</sup> Jánosi Béláé minden következetességet, még a klasszicista elveknek való megfelelést is elvitatja tőle,<sup>427</sup> Nagy Endréé<sup>428</sup> pedig már egyszerűen meg sem említi a művet.

De azt az (egyébként szintén Erdélyitől származó) megállapítást, hogy Berzsenyi nem kellő szigorral vitte keresztül rendszerét, magáévá tette az irodalomtörténet-írás is.<sup>429</sup> Legutóbb Kocziszky Évánál jelent meg ez a kifogás, aki már egyenesen „kaotikusnak” minősítette a mű gondolati szerkezetét.<sup>430</sup> Szintén Kocziszky hangoztatja a túlzott fogalmi analógizmus vádját,<sup>431</sup> s e gondolat csírája is Erdélyinél található, aki a harmónia terminus gyakori emlegetését és a szép fogalmának ismételt definiálását kifogásolja Berzsenyinél. A

<sup>421</sup> BOROS 1895, 331.

<sup>422</sup> BOROS 1895, 334.

<sup>423</sup> GAAL 33.

<sup>424</sup> MEZEI 1961, 74–75.; OROSZ 1976, 210.

<sup>425</sup> VARGHA 1959, 262.

<sup>426</sup> MITROVICS 1928, 116–117.

<sup>427</sup> JÁNOSI 1915, 12.

<sup>428</sup> V. Ö. NAGY 1983.

<sup>429</sup> Például Boros Gábor szerint a műben „zűrzavar uralkodik a nézetekben, fogalmakban”. (BOROS 1895, 328.)

<sup>430</sup> KOCZISZKY 1981, 234.

<sup>431</sup> KOCZISZKY 1981, 234.

rendszeretlen kifejtés vádjához a példaanyag megválogatásával kapcsolatos fenntartások is illeszkedtek. Mitrovics Gyula kifogásolta, hogy „[Berzsenyi] esztétikai fejtegetéseinek érvényességét [...] más ismeretkörben is kimutatja”<sup>432</sup>, míg Vargha Balázs szerint „ember és világ tüneményeinek rengetegéből, mint bárki, ő is ki tud választani olyan tényeket, amelyek elméletét igazolják [...] Berzsenyi veszélyes úton halad itt, a doktrinér tudóskodás szakadékanak szélén egyensúlyoz”.<sup>433</sup>

A kanonikus vizsgálódás módszerét megtartva mondanak ki Berzsenyi számára kedvezőbb értékítéletet azok a szakirodalmi állásfoglalások, amelyek igyekeztek felmentést adni az egyes, fentebb említett normák teljesítése alól. Így például Kerényi Károly már nem kér számon analitikus-rendszerező gondolatmenetet a *Poétai harmonistikán*, megállapítva, hogy „nem csoda, ha a kritikusok homályos fogalmi rendszert láttak s logikai egységet hiába kerestek a költői lángelme nem kigondolt, hanem minden realitásnál világosabban érzett, magvában primordiálisan egyszerű intuitív világképében”.<sup>434</sup> Ehhez az elgondoláshoz csatlakozott Merényi Oszkár, aki szerint a *Poétai harmonistika* „nem tudományos munka és nem filozófiai remekmű”, sőt „nem filozófia, hanem költői álmodozás”,<sup>435</sup> és ugyanilyen meglátás alapján adott felmentést a műnek a tudományosság követelményei alól Vargha Balázs idézett munkája is.<sup>436</sup> Bécsy Ágnes érdekesen megcsavarta ezt az érvelést azzal, hogy mégiscsak kijelölhetőnek minősítette a *Poétai harmonistikában* a „rendszereszerű elgondolás sarkalatos pontjait”, de csak eltekintve a „kifejtés számtalan benső ellentmondásától”.<sup>437</sup>

A fejlődéstörténet szempontjából javított a *Poétai harmonistika* megítélésén, hogy kimutatták bizonyos romantikus (tehát korszerű) vonatkozásait<sup>438</sup> (a háttérben az újra meg újra előkerült Berzsenyi–Hölderlin párhuzammal<sup>439</sup>), az irodalomtörténet-írás kazinczyánus elfogultságait pedig előbb Merényi Oszkár,<sup>440</sup> utóbb pedig Bécsy Ágnes<sup>441</sup> helyettesítette Berzsenyi-szempontú megközelítéssel.

<sup>432</sup> MITROVICS 1928, 116.

<sup>433</sup> VARGHA 1959, 259.

<sup>434</sup> KERÉNYI K., 1940, 5. Az ő (már az 1920-as években megírt) platonista elemzéséhez kapcsolódik Németh László értelmezése a *Poétai harmonistikáról*. (NÉMETH 1939, 124–128.)

<sup>435</sup> MERÉNYI 1938, 183.

<sup>436</sup> VARGHA 1959, 263.

<sup>437</sup> BÉCSY 2001, 99.

<sup>438</sup> Például Orosz László szerint Berzsenyinek „a görög szépség iránti nosztalgiája magában foglalja a romantikus elvagyódás érzését is.” (OROSZ 1976, 208.)

<sup>439</sup> Először Szerb Antalnál, aki Berzsenyit preromantikusnak tartja. V. ö. SZERB 1929.

<sup>440</sup> Merényi a Kölcsey-kritika kapcsán „szolgáltatott igazságot” Berzsenyinek Kazinczyékkal szemben, pályatársi féltékenységet, személyes ellenszenvet tételezve fel a részükről. V. ö. MERÉNYI 1966, 303–329.

<sup>441</sup> Koncepciójáról ld. BÉCSY 2001, 32–35.

A kanonikus vizsgálódás módszereivel élő értelmezések között azonban csak egyetlenegy olyan található, amely előzetesen adott normarendszerébe ismeretelméleti-mélyszerkezeti vagy akárcsak a terminológiából avagy a példaanyag összetételéből eredő anomáliák jelentkezése nélkül illesztette bele Berzsenyi konstrukcióját, s ez Szontagh Gusztávhoz és a „magyar egyezményes filozófiához”<sup>442</sup> kötődik. Szontagh, teljesen mentesen attól a sokrétű idegenségérzéstől, amellyel korábban Erdélyi fogadta Berzsenyi esztétikáját, volt képes a művet felhasználni saját filozófiai rendszere genealógiájának megalkotásához. Kérdés azonban, hogy a nyilvánvalóan kanonikus célzat ellenére vagy amellett nem tekintendő-e ez az értelmezés egyben a szinkrón kontextus részének, mint egy, korábban a Magyar Tudós Társaságon belül létezett, Berzsenyi és Szontagh (valamint Hetényi János) szövegeit egyaránt magában foglaló párharmónisztikai diskurzus<sup>443</sup> folytatása.

Szontagh a következő összefoglaló értékelést adja a *Poétai harmonistikáról*:

[Berzsenyi] a bel- és külvilágot, a gondolkodást, a képzelem működéseit és a természet tüneményeit nagyszerű syntheticai intuitióval, mint az egy anyag-szellemi végtelen különféleségű, de önmagában összehangzó életnek jeleneteit fogja fel; a mindenség – ember és világ – neki ennél fogva az egyezményezett egyezmény, az isten ellenben az egyezményező egyezmény.<sup>444</sup>

Nem véletlen a kedvező értékítélet, Szontagh ugyanis saját filozófiája két alaptételének alkalmazását lelte fel Berzsenyi értekezésében. Az egyik a holizmus (a „mindenség”, a „bel- és külvilág” egysége), a másik az „egység a különféleségben” elvnek megfelelően előálló „egyzmény”, azaz harmónia. E két princípiumot Szontagh más helyütt így önti szavakba:

Az egyezményes philosoph előtt a mindenség szervezett egység, Cosmos [...] s ezen egységhez az ember is, mint annak része, hozzá tartozik; de egység végtelen különféleségben, mellynek egyes részei és erői sarki (polaris) ellentétben hatnak egymásra, ez által egymást munkásságra serkentve; de melly ellentétek végre – mint különféleség egységben – egyezményre olvadnak.<sup>445</sup>

Ezen alapelveknek megfelelően Szontagh számára Berzsenyi szintetizáló, egyedit és általánost összekötő látásmódja nem tűnik hibásnak, mint volt Erdélyi számára, aki az „érzéki jelenetről” a metafizikai eszmére való átmenetet „nagy ugrásnak” minősítette és egyoldalúan induktív eszmefuttatást kért számon. A holisztikus, szellemi és fizikai világ jelenségeit

<sup>442</sup> Az egyezményes filozófia történetéről ld.: VAJDA 1937; Szontaghról legújabban: MESTER 2004.

<sup>443</sup> Vö. BODROGI 2005.

<sup>444</sup> SZONTAGH 1856, 363.

<sup>445</sup> SZONTAGH 1855, 28.

egységben látó szemlélet számára a példaanyag heterogenitása sem okozhat értelmezési nehézséget. Ellenkezőleg: Szontagh Berzsenyi nézeteivel oly mértékben azonosítja magát, hogy őt teszi meg a magyar egyezményes filozófia egyik alapítójának.<sup>446</sup>

Szontagh saját szisztémáját – és ezzel Berzsenyit is – a „harmonistica philosophia” hagyományrendszerébe ágyazza, elődként jelölve meg Platónról Püthagoraszra és Leibnizen át Wilhelm Traugott Krugig számos gondolkodót, köztük a magyar Köteles Sámuel, Imre Jánost és Purgstaller Józsefet. Talán legszívesebben hivatkozott szerzője azonban Goethe, akinek az egyezményesekével rokon, holisztikus nézeteire példaként Szontagh a *Színtan* bevezetésében olvasható, makro- és mikrokozmosz egységét ábrázoló négysoros verset idézi:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?<sup>447</sup>

Az idézettel Szontagh Goethe *Színtanán* kívül még egy újabb, rejtett kontextust is teremt a *Poétai harmonistika* számára, lévén, hogy a négysoros valójában Plótinosz-parafrazis: Goethe ennek a „régis misztikusnak” a szavait adja vissza e versben „német rímekkel”.<sup>448</sup> A neoplatonikus hagyomány és Berzsenyi rendszere közötti – Szontaghnál csupán áttételesen megjelenő – párhuzamra a későbbiekben bővebben is ki fogok térni.

## **1. 2. A recepciótörténet másik fejezete: Történeti vizsgálódás**

A recepciótörténeti főáram kanonikus–fejlődéselvű megközelítésmódja szinte teljesen kizárta a mű elsődleges kontextusainak behatóbb vizsgálatát, történeti olvasat(ok) megalkotását, sőt – mintegy ezt a módszert megokolandó – olyan vélemény is elhangzott, hogy Berzsenyi esztétikai és kritikai írásainak forráskutatása „aligha kecsegtethet lényegi összefüggéseket feltáró eredményekkel”, mert túl általánosak a bennük található utalások, ráadásul céltalan is egy ilyen kutatás, mert ezek a művek nem befolyásolták a magyarországi

<sup>446</sup> SZONTAGH 1856, 364–365.

<sup>447</sup> SZONTAGH 1856, 347. KÁLNOKY László fordításában: „Ha a szemünk nem napszerű, / hogyan is láthatnánk a fényt mi? / Ha nem él bennünk isteni erő, / hogy bővíthet el, ami égi?”

<sup>448</sup> Johann Wolfgang GOETHE, *Zur Farbenlehre: Didaktischer Teil* = GOETHE 2000, 324. A Plótinosz-hatásról v. ö.: Rike WANKMÜLLER, *Anmerkungen zur Farbenlehre* = GOETHE 2000, 643.

esztétikai gondolkodást.<sup>449</sup> Az első megalapozott kísérlet a *Poétai harmonistika* szinkrón szövegkörnyezetének feltárására a mű európai háttéréről érkező Szegedy-Maszák Mihály tanulmányában történt.<sup>450</sup> A cikk – elsőként a recepciótörténetben – Berzsenyi esztétikáját egyértelműen az európai romantikához sorolja, mégpedig az angolszász szakirodalomban elterjedt, szélesebb értelmű (így a weimari klasszikát is magába foglaló) romantikaértelmezés alapján. Közelebbről megvizsgálva Szegedy-Maszák romantika-fogalmát, láthatjuk, hogy azt a szerző egy sajátos, a „XVIII. század végén” létrehozott „új lételmélettel” hozza összefüggésbe, melynek fő ismérve egyrészt „a szubjektum és a külvilág, az én és a nem-én, a megismerés és az alkotás szoros összefüggésének” felismerése, másrészt – ebből fakadóan – az „egység a különfélekben” elvének érvényesülése. Ez utóbbi – a „konkrét egyetemes” – stiláris kifejezőeszközeként a kor költői Szegedy-Maszák szerint az általánost és egyedit szétválaszthatatlan egységben látó jelképet avagy szimbólumot alkalmazták.<sup>451</sup> Mindez a „natura naturata” elvnek az organikus „natura naturansra” való felcserélésével járt együtt.<sup>452</sup> E lét- illetve költészetelmélet képviselőire számos példát hoz a szerző, Herdertől Goethén és a német koraromantikán át az angol romantikusokig.

Látható, hogy Szegedy-Maszák romantikaismérvei lényegi hasonlóságot mutatnak azokkal, melyeket Szontagh az egyezményes, azaz „harmonistica”-filozófia jellemzőjeként állított fel: makro- és mikrokozmosz egymásban tükröződése, mint „egység és különféleség” dialektikája. De hasonló a kontextus is, amit ők ketten Berzsenyi értekezéséhez társítottak, annyiban mindenképpen, hogy Goethe ontológiája nemcsak Szontagh egyezményes-genealógiájában játszik nagy szerepet, hanem Szegedy-Maszák romantika-meghatározásának is legadekvátabb példájává válik.<sup>453</sup>

Csetri Lajosnak a *Poétai harmonistika* témakörét érintő tanulmányai Szegedy-Maszákéhoz képest eltérő fogalmisággal bírnak, ugyanis ő óvatosabb a „romantika” kifejezés használatával, nem tartja lehetségesnek a hagyományosan ide tartozónak vélt jelenségek „közös eszmetörténeti alapjának tételezhetőségét”.<sup>454</sup> Berzsenyi esztétikájával kapcsolatos következtetései azonban mégis egybevágnak Szegedy-Maszákéval, amennyiben Csetri is ugyanazon holisztikus szemléletmód keretében értelmezi a művet.

<sup>449</sup> SZÁSZ 1986, 95–96.

<sup>450</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974.

<sup>451</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974, 583–584.

<sup>452</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974, 582.

<sup>453</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974, 583–585.

<sup>454</sup> CSETRI 1990, 305.



Interpretációja Berzsenyi egész elméleti életművét a német neohumanizmus eszméivel hozza kapcsolatba, egy olyan eszmetörténeti irányzattal, mely a kalokagathiára épülő athéni embereszményben, illetve annak az angol (neoplatonista) felvilágosodásban létrejött recepciójában gyökerezik. Csetri fejtegetéseinek értelmében ez a hagyomány vált utóbb, 1800 körül a weimari klasszika és a koraromantika s egyben Berzsenyi esztétikumfelfogásának is közös alapjává.<sup>455</sup> Olyan holisztikus világnézetéről van szó, amely az emberiség óhajtott egységét az esztétikum szférájában találja meg, s ahol a szépség válik a kanti etikában végleteire szakadt „érzéki” és „szellemi” ember pólusai közötti közvetítővé.<sup>456</sup>

Bécsy Ágnes monográfiája „Csetri Lajos munkájának tanulságaira” hivatkozva ad Berzsenyi filozófiai rendszeréről egy rövid, de rendkívül tömör összefoglalást,<sup>457</sup> melyet azonos terjedelmű és nem kevésbé lényeges tartalmú jegyzet<sup>458</sup> kísér. Ez a leírás a szakirodalomban elsőként vet számot Berzsenyi gondolkodásának alapképletével – azzal a holisztikus szemlélettel, melyben rész és egész mindig egymást reprezentálja –, s arra is utal, hogy ez a gondolati alakzat miként hat ki az eredetiség, a nemzetiség, illetőleg a költészet fogalmának értelmezésére.<sup>459</sup> Ugyanakkor Bécsy Ágnes lemond arról, hogy megbolygassa „a kor különböző tendenciájú esztétikai gondolataival való konkordanciák szövevényes részleteit”,<sup>460</sup> vagyis, bár értelmezése határozottan a történeti vizsgálódások következtetéseihez kapcsolódik, maga nem kíván korrespondenciára lépni a szinkrón kontextussal.

## 2. A Poétai harmonistika a neohumanizmus kontextusában

Mint láttuk, Szontagh, illetve Szegedy-Maszák és Csetri – noha más-más célt követve és módszert használva – egyaránt egy, a szinkrón kontextusban fellelhető holisztikus eszmerendszer felől közelítettek Berzsenyi esztétikájához. E szellemi konstrukció mindhárom értelmezésben közös lételméleti alapját Csetri leírása egyértelműen neoplatonikus, illetve shaftesburyánus gyökerekre vezette vissza.

<sup>455</sup> V. ő.: CSETRI 1986, 64., 164., 377. V. ő. még: CSETRI 1977.

<sup>456</sup> CSETRI 1990, 357.

<sup>457</sup> BÉCSY 2001, 99–105.

<sup>458</sup> BÉCSY 2001, 217–222.

<sup>459</sup> BÉCSY 2001, 100–102.

<sup>460</sup> BÉCSY 2001, 99.

A jelen dolgozat is e kontextus szemszögéből kívánja vizsgálni Berzsenyi művét. Az alábbiakban annak bizonyítására vállalkozom, hogy Berzsenyi *Poétai harmonistikája* rendelkezik a kései neohumanizmus összes tipológiai ismérével.

## **2. 1. Holizmus, különösség-elv és a belőlük következő esztétika**

Megállapítható, hogy a *Poétai harmonistika* világnézetének alapvető jellemzője a *holizmus*. A mű a szép megismerését nem utasítja valamiféle izolált ismeretkörként felfogott esztétikába, hanem a világegész megismerésével köti össze, amint azt a fontos szerkezeti helyen (a *Legközönbőbb szemléletek* elején) álló Thales-idézet is mutatja: „Midőn Thalestől azt kérdenék: mi legszebb? »A világ – úgymond – mert Isten műve«”.<sup>461</sup> Berzsenyi szemléletében a világmindenség egységes egész, s ennek az egésznek minden egyes eleme ugyanazon elvet, a középlet (más néven harmónia) törvényét reprezentálja. Ez az „alaptétel” Berzsenyi megfogalmazásában így hangzik: „a világ egészének legközönbőbb érzéki életjelenete nem egyéb, mint minden részeinek harmóniája”.<sup>462</sup>

A mű holisztikus szemléletét igen jól példázza az *Intézetnek* az ember ontológiai státusával foglalkozó része: „az ember [...] oly része és kifolyása a természetnek, melynek minden létszerei, élvonalai és törvényei a világgal összefolynak, elannyira, hogy az ember, ez a rég s jól úgynevezett kis világ, mintegy láthatja magában a világot, a világban pedig az embert”.<sup>463</sup> Ez a megközelítés egyrészt belehelyezi ugyan a természetet a világba, az embert pedig a természetbe, de ez a benne-foglaltság nem pusztán rész-egész viszonyt jelent, hanem olyat, amelyben a legnagyobb és a legkisebb egység (világ és ember) *egymásban* foglaltatnak s egymást reprezentálják.

Résznek és egésznek ezt a fajta egymásban-tükröződését a neohumanizmus másik kritériumának megfelelően az „egység a különfélekben” elv szerint értelmezi Berzsenyi, de magát a szabályt az egység és különféleség *összeegyeztetésére* pontosítja, ugyanis „a harmónia [...] nem egységet akar és tesz föl, hanem csak összeegyeztést”. Ez az állásfoglalás a *Poétai harmonistika* organikus kozmológiájának ontológiai alapvetése, mely – szemben az egyoldalúan univerzalista vagy atomista megközelítéssel – az egyes és az általános „összeegyeztetésével” létrejövő, ám tőlük minőségileg eltérő állapotból indul ki.

<sup>461</sup> BERZSENYI 1994, 300.

<sup>462</sup> BERZSENYI 1994, 301.

<sup>463</sup> BERZSENYI 1994, 300.

E minőség megnevezésére Békés Vera a *különösség* (Eigentümlichkeit) fogalmát vezeti be.<sup>464</sup> Peter Hanns Reill az empirikus jelenség és az absztrakt teória kombinációjaként definiálja ugyanezt a megközelítésmódot és számos XVIII. századi megnevezését sorolja, úgymint „belső forma”, „prototípus”, „őstípus”, „séma”, „főtípus” stb.<sup>465</sup> Ezek a korabeli tudományosságban és filozófiában használt terminusok mind az egyedi és az egész differenciált azonosságának eszméjét fejezik ki és egyaránt a plótinuszi idea-fogalomból eredeztethetők. Plótinosz tanította ugyanis, hogy az ideák eredeti állapotában, a túlvilágon „az egyes mindig az egészhez tartozik, egyes és egész is egyszerre; noha részként mutatkozik meg, az éles látású megpillantja benne az egészet”. A plótinuszi „idea” minden elvontságot nélkülöző entitás: „nem szabad azt hinni, hogy tudományos téziseket szemlélnek ott fent az istenek [...] hanem minden dolog ott fent szép kép [...], amely nem festett, hanem létező”.<sup>466</sup> Ezt az idea-fogalmat vették alapul a „göttingai tudományok” tipológiai leírásaikban,<sup>467</sup> így például Buffon, amikor kijelentette, hogy „a természetben minden faj esetében létezik egy általános őskép, amely szerint az egyes állat kialakult”.<sup>468</sup> E tudományos megközelítésre ismert példa Goethe esete, aki az ősnövényt nem az elvont eszmék világában, hanem a konkrét Szicíliában kereste,<sup>469</sup> s ennek az eszme-fogalomnak antropológiai értelmű használatát találjuk Wilhelm Humboldt-nál, aki szerint „minden emberi individualitás egy jelenségben gyökerező eszme”, s az individuum egyes esetekben csak a formát nyújtja az eszme megnyilatkozásához.<sup>470</sup>

Ugyanilyen evilágra transzformált plótinuszi ideának tekinthető Berzsenyi „harmóniás” vagy „szép embere”. Ez az eszme a testi és lelki értelemben vett középérték gondolatát fejezi ki, csak hogy nem elvont–metafizikusan, esetleg a kanti „sollen” jegyében, hanem mint a minden egyes emberben benne rejlő, kifejtendő ideált.

A lehetséges „emberi formák” közül a „filozófusi” és a „harmóniátlan” között elhelyezkedő „poétai forma” a legjobb és legtökéletesebb, mert ebben az összes „lelki erő” harmóniás emeltségben van, szemben a két extremitással, ahol vagy az érző erők, vagy az értelem „munkátlanok”. Berzsenyi szerint a „poétai osztályban van az emberek többsége”, s ez nem véletlen, hiszen „isteni ösztönünk” von minket „az emberi forma minden részeinek” középértékéhez. Ez a kategória, az „emberi osztályok legközönebb közepén álló poéta” lesz

<sup>464</sup> BÉKÉS 1997, 68.

<sup>465</sup> REILL 1994, 52.

<sup>466</sup> PLOTIN 1964, 49.

<sup>467</sup> A tipológiai megközelítésről v. ö. BÉKÉS 1997, 68.

<sup>468</sup> Georges-Louis Leclerc, Comte de BUFFON, *Das Urbild der Lebewesen und die Gesetze seiner Modifikation* [1753] = HERDER 2002, Bd 1, 1067. (Dokumentarischer Anhang)

<sup>469</sup> Carl Friedrich v. WEIZSÄCKER, *Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft* = GOETHE 2000, 543–544.

„a legtulajdonabb poétai szép”, de egyben a morális értékek megtestesítője is a *Poétai harmonistika* világában, mégpedig minden külső (például éghajlati) körülménytől lényegében függetlenül, hiszen „a lelki emberiség nagyjában mindenütt egyenlő, [...] mert annak legfőbb karakterei mindenütt ugyanazok”.<sup>471</sup>

Az emberiségnek ez az immanens-kifejtendő jellegű ideálja lényegileg megfeleltethető a herderi történetfilozófia központi fogalmának, a humanitásnak, mely a képzésként (*Bildung*) értelmezett emberi történelem célját és természeti törvényét is jelöli egyben,<sup>472</sup> s melynek jelentése magában foglalja mindazt a testi és lelki szépet és jót, melynek elérésére az ember képes.<sup>473</sup> Herder szerint Isten az ember kezébe helyezte saját sorsa alakítását azzal, hogy célt adott neki, de olyan célt, amely magában az emberi természetben található: ez az ideális, magasabb emberiség, a humanitás kibontakoztatása.<sup>474</sup>

Berzsenyinél az emberiségnek a „humanitáshoz” hasonló, immanens teleológiájú ösztönző ereje a „képzőszellem” elnevezést nyeri. A képzőszellem (szinonimája a „fantázia”) egyik definíciója szerint „bennünk van, s nem egyéb, mint maga a leglelkibb ember”, noha isteni eredetű, „a teremtés örökké folyó munkájának gyönyörben öltözött folytatója”, ám nélkülöz mindenféle transzcendens célt, hivatása, hogy „legfőbb gyönyörre és boldogságra” vezesse lelkünket. Eszméje az antik görög kalokagathiából ered. Hasonlóan a görög poézishez, melynek „szentségei” a „lelki és testi ember egyirányú s gyönyörrel járó képzetének” jegyében fogant olimpiai játékok voltak, a képzőszellem világa is „testi-lelki” jellegű, egyaránt magában foglalva az „életterjesztést” és az „élettökélyt”.<sup>475</sup>

A képzőszellem egyrészt az analitikus értelemen túli kategória: „úgy van a léleknek is két életre szolgáló két szeme, ú. m. a világi okosság, mely a földi életet világítja, és az érzésben megjelenő képzőszellem lelkibb látása, [...] mely a maga tárgyait csak az érzés lelki fátyolában látja ugyan, [...] de minden bizonnal látja, mert érzi”.<sup>476</sup> A képzőszellem ugyanakkor nem áll szemben az emberi ésszel, hanem mint szintetizáló erő, magában foglalja azt s „nem egyéb, mint a leglelkiebb érzésnek és értelemnek harmóniás egyesülete”.<sup>477</sup> Így módon a világi és égi, értelmi és érzelmi szférák összekapcsolásával a képzőszellem lesz a *Poétai harmonistika* univerzumában az egység biztosítója. A képzőszellem ezzel hasonló funkciót tölt be, mint a neohumanista esztétikumértelmezésben a fentebb említett

<sup>470</sup> Wilhelm von HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* = HUMBOLDT 1960, 603.

<sup>471</sup> BERZSENYI 1994, 311–313.

<sup>472</sup> RATHMANN 1983, 82 sk.

<sup>473</sup> HERDER 2002, Bd 1, 142–143.

<sup>474</sup> V. ö.: HERDER 2002, Bd 1, 580–582.

<sup>475</sup> BERZSENYI 1994, 309–310.

<sup>476</sup> BERZSENYI 1994, 318.

„intellektuale Anschauung”, a legfőbb egység reprezentálására képes, egyszerre érzéki és intellektuális jellegű tudatforma.

## **2. 2. Dinamizmus**

Létezik olyan markáns szakirodalmi vélemény, amely a *Poétai harmonistikában* vázolt rendszer statikus voltát hangoztatja: eszerint Berzsenyi szemlélete nem mer belepillantani „az egymásnak feszülő erők játékába”, a „dinamizmusnak [...] ellentmond az összetartozó ellentétek nem ismerete”, s „teljesen statikusan összemosódik itt az egylényegű és a sokféle, a külső és a belső”.<sup>478</sup>

Ennek az interpretációnak azonban ellentmond Berzsenyi fentebb már érintett harmónia-fogalma, amely nem differenciálatlan, azaz statikus egységet feltételez, hanem „összeegyeztet”. A harmónia feltétele szerinte a különfélék megléte, amelyek azután „harmóniás vegyületet” alkotnak, statikus összemosódásukról azonban nincs szó, hiszen például a legfőbb szép definíciója szerint „nem egység, hanem a különféle egyes szépek vegyülete és középlete”.<sup>479</sup> S nincs egy olyan végső pont, ahol az összevegyülésekből adódó mozgás megállna, hiszen a képzőszellem, mely az emberben a harmóniás mozgás ösztönzője, meghatározása szerint egyben „a teremtés örökké folyó munkájának [...] folytatója” [Kiem. F. G.] és mint ilyen – noha maga isteni eredetű – nem valamiféle végső, azaz külső és transzcendentális cél felé vezet, hanem „legfőbb gyönyörre és boldogságra”.<sup>480</sup>

A *Poétai harmonistika* tehát valójában a neohumanizmus kritériumainak megfelelően immanens teleológiájú, önmozgató és önfenntartó filozófiai rendszert képvisel.

## **2. 3. A Poétai harmonistika módszertana**

Mindezek után feltehető az a kérdés, hogy a neohumanizmus alapelvei milyen metodológiai eljárásokhoz vezettek abban a *Poétai harmonistikában*, amelyet a szakirodalmi főáram – mint láttuk – nagyrészt éppen módszertanának vélelmezett következetlensége, sőt kaotikussága miatt tartott elhibázottnak. Különösen érdekes ebből a szempontból az a Szalay

<sup>477</sup> BERZSENYI 1994, 319.

<sup>478</sup> KOCZISZKY 1981, 234–235.

<sup>479</sup> BERZSENYI 1994, 302.

<sup>480</sup> BERZSENYI 1994, 309–310.

Imre akadémiai rendes tagtól származó vélemény, amely 1832-ben készült a székfoglalónak benyújtott műről, de amely – publikálatlanul – semmilyen hatással nem volt a munka utóéletére. Ebben a következő megjegyzés olvasható a *Poétai harmonistika* módszertanáról:

[E]gész és kimerítő rendszert abban [mármint a *Poétai harmonistikában*] nem lelhetni; hanem a derék Író ezt nem is intézvén, mind az, a' mit a' megjegyzett cikkelyekben mintegy aphoristice érint, és szemléleteknek nevez, csak ugyan a' lelkes íróra és poetai lelkeségre mutat.<sup>481</sup>

Szalay megjegyzésének egyik olvasata az lehet, hogy szembeállítja egymással a rendszerszerű előadást és a „poétai lelkeséget”, s Berzsenyi művét lényegében költői alkotásként látja értelmezhetőnek. Neohumanista kontextusban azonban az aforizma műfajára tett utalás jelentheti a deduktív módszerű „kimerítő rendszer” alternatíváját is, egy olyan előadást, amely nem a maga egészében akar kimerítő lenni, azaz maradéktalanul igazolni egy előre adott tételt, hanem egyes részeiben, akár egyetlen mondaton belül villantja fel a törvény, a tétel, az általánosság és az egyedi eset közti összefüggést. Ilyen vonatkozásban az aforisztikus előadásmód nem ellentétes a következetes gondolkodással, a rendszerszerűséggel, hanem egy sajátos, dialektikus módszer, amely az adott probléma lehető legtöbb oldalú megközelítésére törekszik, anélkül azonban, hogy a téma „kimerítését” célozhatná, hiszen a tétel végtelen számú lehetséges megvalósulása közül mindig csak véges számút érinthet. Az aforizma műfajának ilyen felfogású használatára hozható példának a populárfilozófus Ernst Platner *Philosophische Aphorismen* című tankönyve, amely J. A. Eberhard kortárs recenziója szerint – szemben az aforizmagyűjtemények hippokratészi változatával – „szisztematikus összefüggésbe” rendezi mondandóját.<sup>482</sup> Vagy említhető G. C. Lichtenberg aforizmagyűjteménye is „a neohumanizmus tudósi mintaképének egyik fontos szövegtára”,<sup>483</sup> de Berzsenyi szempontjából Jean Paul a legfontosabb aforisztikus elméletíró, akiről az alábbiakban még szólok.

Szalay arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Poétai harmonistika* két fejezetcímében szereplő „szemlélet” terminus az aforisztikus kifejtésmódra utal. Hogy ez az összefüggés lehetséges a fenti aforizma-definíció alapján, arra a műnek a „szemléletek” mineműségét tárgyaló bevezetője hozható igazolásként:

<sup>481</sup> SZALAY 1832

<sup>482</sup> EBERHARD 1777, 29.

<sup>483</sup> BALOGH 2005. (kézirat)

Tárgyomat a' természetben és emberben keresem. Mert ámbár a' legtulajdonabb poétai szép nem más mint emberi szép; de mivel az ember tsak olly része és kifolyása a' természetnek, mellynek minden létszerei, életvonalai és törvényei a' világgal összefolynak elannyira, hogy az ember, ez a' rég 's jól úgy nevezett kis világ, mintegy láthatja magában a' világot, a' világban pedig az embert; 's mivel így minden poétai szép egyszersmind természeti szép, vagy az emberi és természeti szépek' egyesülete: tehát úgy intézem szemléletimet, hogy minden állítmányim ezen természetekből folyók 's ezekre támaszkodók legyenek.

A *Poétai harmonistika* „szemléleteiben” ezek szerint egyszerre, egynek látható a mikro- és makrokozmosz, az egyes példák és az ideál. Ebben a tekintetben a „szemlélet” ugyanolyan érzékelési forma, mint a német neohumanista esztétikák „intellektuale Anschauung”-ja, az a látásmód, amely visszahelyez az analitikus gondolkodás eredményezte szétválasztások előtti eredeti egység állapotába.

### 3. A Poétai harmonistika koncepciójának forrásai

A *Poétai harmonistika* lehetséges eszmetörténeti hátterének vázolása után hátra van még annak a kérdésnek a tisztázása, hogy filológiai eszközökkel milyen mértékben igazolható az összefüggés Berzsenyi esztétikája és a neohumanista elmélet között. A forráskutatás perspektívái – szemben egyes, fentebb idézett szakirodalmi vélekedésekkel – egyáltalán nem reménytelenek, hiszen a mű több jelentős inspiráló előzményére maga Berzsenyi is utal, sőt, rendelkezésünkre állnak német nyelvű esztétikákból készített s ehhez a műhöz (is) felhasznált jegyzetei. Elsőként a *Poétai harmonistika* szépség-fogalmának forrásaként eddig is ismert, de ebből a szempontból részletesen eddig nem vizsgált négy német esztétika és Berzsenyi rendszere közötti kapcsolatot kísérel meg dokumentálni. Az egyértelműen bizonyítható hatás bemutatása után kitérek Berzsenyi holisztikus-dinamikus szemléletének, illetve művelődésszmnényének néhány, a szakirodalom számára mindeddig ismeretlen, ám joggal feltételezhető forrására is.

### 3. 1. A Poétai harmonistika esztétikumfelfogásának forrásai

#### 3. 1. 1. Schiller

A *Poétai harmonistika*ra – akárcsak Berzsenyi korábbi elméleti és kritikai műveire – jelentős hatást gyakorolt Schillernek *A naiv és szentimentális költészetéről* című tanulmánya. Nem gondolati elemek mechanikus átvételéről van szó ez esetben, Berzsenyi ugyanis erőteljes kritikában részesíti Schiller alaptéziseit a *Költészeti osztályokról* szóló fejezetben. A bírálat a középlet-elv következetes alkalmazásából következik, eszerint ugyanis a különösségeknek harmóniás vegyületet kell képezniük, s „így a dolog a naiv és szentimentális, a természetes és ideális osztályokkal is. Mert itt is kell mondanunk, hogy a poézis nem csupa természetes és ideális; hanem ezeknek harmóniás középlete”,<sup>484</sup> ezt azonban a német író Berzsenyi szerint nem mondja ki kellő határozottsággal:

A naiv és ideális költészet összekötéséről gondolkodott már Schiller is, úgy hogy azt nemcsak lehetséges, de egyszersmind legfőbb megfogásnak is tekinté. Azonban ő e részben, [...] még tisztában nem lévén, ezen megfogást csak említé; pedig éppen a legfőbb megfogás lett volna legfőbb tárgya az esztétikának.<sup>485</sup>

Ehelyett Schiller Berzsenyi szerint „a maga stílusát”, azaz a szentimentalizmust „legfőbb osztállyá akará emelni”.<sup>486</sup> Berzsenyi kritikája Schiller elméletének arra az ellentmondására tapint rá, hogy míg egyrészt a szentimentális létállapot és költészet létjogosultságát védelmezi – lévén, hogy az emberiség fejlődésének egyetlen lehetséges módja a természettel való meg hasonlítás, a „kulturálódás” volt – olyan szépség-követelményt állít fel (a szépség mint a szellem és az érzékek összhangja, mely egyszerre szól az ember minden képességéhez<sup>487</sup> stb.), amelyet a szentimentális állapot per definitionem *valóságosan* nem elégíthet ki, s csak mint ideál lebeghet előtte.<sup>488</sup> Ugyanakkor Schiller arról nem szól részletesen, hogy mi az az általa csak említett „végső cél”, amelynek perspektívájában a

<sup>484</sup> BERZSENYI 1994, 330.

<sup>485</sup> BERZSENYI 1994, 331.

<sup>486</sup> BERZSENYI 1994, 332.

<sup>487</sup> V. ö.: Friedrich SCHILLER, *A naiv és szentimentális költészetéről* [1795] = SCHILLER 1960, 357. „A szépség a szellem és az érzékek közötti összhang terméke; egyszerre szól az ember minden képességéhez, s ezért csak ama feltevés mellett érezhető és méltatható, hogy teljesen és szabadon használhatja minden erejét. Nyílt érzéket, tág szívet, friss és töretlen szellemet kell ehhez magával hoznia az embernek, össze kell szednie egész természetét; ez semmiképpen nincs meg azoknál, akiket elvont gondolkodás megosztott önmagukban”. (Berzsenyinek e definícióra utaló jegyzetét ld.: PIM V. 1187.)

<sup>488</sup> SCHILLER 1960, 306. „Érzésének és gondolkodásának összhangja, amely első állapotában *valósággal* megvolt, most csak *ideálisan* létezik. Ez az összhang már nincs meg benne, már nem életének ténye, hanem rajta kívül van mint gondolat, amelyet előbb meg kell valósítani.”



szentimentális állapot értelmet nyer, sőt mint fejlődési stádium előnyt élvez a naivval szemben.<sup>489</sup> Csak utal erre, amikor kijelenti, hogy „sem a naiv, sem a szentimentális jelleg, egymagában tekintve, nem meríti ki egészen a szép emberség eszményét: ez csak a kettőnek bensőséges összeköttetéséből származhatik”.<sup>490</sup>

Ez a harmadik állapot nem lehetne más, mint – és itt nyilvánvaló a párhuzam mind Schelling világkorszakaival, mind Plótinosz sémájával – a magasabb szinten, mert tudatosan visszanyert eredeti egység. A tény, hogy Schiller költészettipológiája végül is csak utalás szintjén tartalmazza gondolatmenetének logikai konklúzióját, a kanti rendszerhez való kötődésével magyarázható. Manfred Frank szerint az esztéta Schillert elméletének kantiánus alapjai gátolták meg abban, hogy elmélet és gyakorlat, érzékiség és moralitás között principális egyesülést tételezzon – helyett megelégedett pusztán egyensúlyi állapotukkal s így lényegileg megmaradt ész és érzékiség dualitásának álláspontján.<sup>491</sup>

### 3. 1. 2. Bouterwek

Bouterwek esztétikája – melynek bevezetéséből egy részt Berzsenyi le is fordított<sup>492</sup> – mind a szépség, mind a harmónia fogalmának értelmezésében a *Poétai harmonistika* mintájának tekinthető. Bouterwek azt a neohumanista nézetet képviseli, hogy a szépség „az érzékelés egy sajátos fajtájához” kötött, amely a „morális”, az „intellektuális” és a „fizikai” érzékelésmód „összeolvadásából” jön létre. Az e szemlélet számára megjelenő ideál ugyanakkor az emberi teljességet is jelenti:

pontosan ebben az összeolvadásban jelenik meg az ember számára az emberi<sup>493</sup> [...] E feltevés szerint nem szükségesek morális érvek annak magyarázatára, hogy komoly méltatóik miért tartják a szépművészeteket a humanitás művészeinek, humanitáson a valódi, természetes és ideális irányban is önmagából és önmagától kifejlődő emberiséget értve<sup>494</sup>

Az utóbbi megjegyzés a szépség- és a képzés-eszmény egybekapcsolására utal, amely műveletet Berzsenyinnél a „képzőszellem” kategóriája valósítja meg. Ez az összeköttetés

<sup>489</sup> SCHILLER 1960, 308.

<sup>490</sup> SCHILLER 1960, 361. Szemere Samu fordítását kissé pontosítottam. Berzsenyi megjegyzése a szöveghelyről: „A naiv és Sentimentalis Poesisnak oszve kell olvasni” (v. ö. PIM V. 1187).

<sup>491</sup> FRANK 1989, 106–120.

<sup>492</sup> A kéziratlap letétben a PIM-ben, szövegét lásd a *Függelékben*.

<sup>493</sup> BOUTERWEK 1807, 9.

<sup>494</sup> BOUTERWEK 1807, 14.

mindkét esztétikában a szépség fogalmának dinamizálásához vezet, vagyis a szépséget eredményező harmónia folyamatjellege hangsúlyozódik. Bouterwek szerint:

Amit belső harmóniának nevezünk, az az erők helyes összhangja. Azonban az emberi természet ezen harmóniája soha nem válhat állandóvá, ugyanis az ember rendeltetése az előrehaladás a kitűnő felé.<sup>495</sup>

A két mű párhuzamosságai mellett megemlítendő, hogy Berzsenyi vitába is száll Bouterwekkel, kimutatva szépségértelmezésének bizonyos Schilleréhez hasonló kettősségét, bizonytalanságát:

Schillernek ezen tisztulatlan eszméletei igen gyakoriak a német esztétikában, valamint igen szembetűnők azok Bouterwecknél[!] is, ki hasonlóképpen oly balul fogá föl a természet esztétikai követését, hogy a szépet majd a természetes és ideális között állítja lenni [...] majd pedig azoknak végpontjaiban – a csupa természetesben és ideálisban. [...] Mely nyilvános ellenmondás esztétikájának egész alaptalanságát kimutatja.<sup>496</sup>

Ez a meglátása lényegi, lévén hogy Bouterwek esztétikájának Berzsenyi által forgatott kiadásában alkalmazott költészettipológia hasonló ellentmondáshoz vezet, mint Schilleré, ugyanis egyrészt létrehozza az „értelem és a képzelőerő csaknem isteni jellegű” egyesüléseként meghatározott „fantázia” kategóriáját,<sup>497</sup> másrészt azonban – mintegy megfélekezve erről – a tökéletes széphez nemcsak a „természetes” és az „ideális” poézis *egyesülését* sorolja,<sup>498</sup> hanem külön-külön is elismeri a „természetes” és az „ideális” szépséget.<sup>499</sup>

### 3. 1. 3. *Luden*

Az a tény, hogy Berzsenyi rálát(hat)ott a Schiller tanulmányában és Bouterwek művében rejlő aporiára, leginkább másik két hivatkozott forrásának, Luden és Jean Paul esztétikájának ismeretével és megértésével magyarázható.

<sup>495</sup> BOUTERWEK 1807, 31. A Bouterwek-esztétikából Berzsenyi által valószínűleg még az 1820-as évek elején lefordított rész ugyancsak a képzés és a szépség kapcsolatával foglalkozik. Itt Bouterwek arról értekezik, hogy csak a már „kiképzett” (gebildet) szellem lehet képes a természetben az isteni, vagyis a szépség érzékelésére. (Ld. a *Függelékben*).

<sup>496</sup> BERZSENYI 1994, 333.

<sup>497</sup> „In der wunderbaren Vereinigung mit der Vernunft erscheint die Einbildungskraft selbst als etwas höheres und fast Göttliches im Menschen. Da heißt sie dann im höheren und vorzüglicheren Sinne Einbildungskraft, oder [...] Phantasie.” BOUTERWEK 1807, 58.

<sup>498</sup> BOUTERWEK 1807, 95. és 294.

Luden esztétikája a szépség magyarázatába schellingianus módon<sup>500</sup> ott kezd bele, ahol Schiller megtorpant: a szépség szerinte „az isteni közvetlen megjelenése a földiben, az eszmének az anyagban, a léleknek a testben, az eszmény és a való valódi egysége”.<sup>501</sup> Amit Schiller írt a költészet szentimentális meghasonlottságáról, az Ludennél az identitásfilozófiának megfelelően pontosan az ellentétébe fordul:

Mivel a szépség az isteni közvetlen megjelenése a földiben, a művész teremtő ereje, melynek révén a szépséget létrehozza, két képességre hasad: az isteni és a földi iránti érzékre (Vermögen). Csak e kettő egysége által válik a művész a szépség teremtőjévé; *a kettő szétválása ténylegesen és valóságosan nem történik meg; csak a gondolkodásunk tételezi.*<sup>502</sup> [Kiem. F. G.]

Luden ezzel a kijelentésével a koraromantika közös ontológiai meggyőződését osztja, amely az abszolútumot elmélet és gyakorlat, anyag és szellem tudattól függetlenül létező, tudatelőttés egységeként tételezi, mely csak az analitikus gondolkodásban tagolódik részekre.<sup>503</sup> Ezt a reflexív aktust, amely az eredendő egységnek objektumra és szubjektumra való szétválasztását végzi, Hölderlin egyik filozófiai töredéke etimologizálva az „Urtheilung”, azaz ős-osztás névvel illeti. Szintén koraromantikus sajátágként azonban Hölderlin szerepeltet egy olyan tudatformát, az „intellektuális szemléletet” (intellektuale Anschauung), amely számára objektum és szubjektum a „legbensőbb egységben” mutatkozik meg.<sup>504</sup> Ludennél ugyanezt a szerepet a „fantázia vagy képzőerő” („Phantasie – Bildungskraft”) tölti be, a művész azon képessége (Vermögen), amely a „végtelen eszme” alakba öntésére, „az isteni individuális” képzésére hivatott.<sup>505</sup>

### 3. 1. 4. Jean Paul

Jean Paul esztétikája mind tartalmi, mind módszertani és terminológiai tekintetben jelentős hatást tett a *Poétai harmonistikára*.

<sup>499</sup> BOUTERWEK 1807, 180. és 88.

<sup>500</sup> A Ludennél megjelenő Schelling-hatásról ld. HERRMANN 1904, 43., 73–90.

<sup>501</sup> LUDEN 1808, 13. Berzsényi megjegyezte ezt a definíciót. (Ez Merényi Oszkár átírásában maradt fenn a kritikai kiadáshoz készített jegyzetanyagban.) V.ö. Schellingével: „a szépség a végtelen végesen ábrázolva” (F. W. J. von SCHELLING, *System de transcendentalen Idealismus* [1800] = SCHELLING 1985/b, 688.)

<sup>502</sup> LUDEN 1808, 25.

<sup>503</sup> FRANK 1997, 662 sk.

<sup>504</sup> J. Ch. F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, ...* [1795] = HÖLDERLIN 1998, 7.

<sup>505</sup> LUDEN 1808, 26.

A *Vorschule der Ästhetik* Luden megoldásával teljesen analóg módon értelmezi a műalkotás létrejöttét. Ennek eszköze Jean Paulnál is a „fantázia vagy képzőerő”, amelyet a „poétai erők” csúcsára helyez.

die Phantasie oder Bildungskraft [...] ist die Welt-Seele der Seele und der Elementargeist der übrigen Kräfte; [...] Die Phantasie macht alle Teile zu Ganzen [...] sie totalisieret alles, auch das unendliche All; [...] Sie führt gleichsam das Absolute und das Unendliche der Vernunft näher und anschaulicher vor den sterblichen Menschen.<sup>506</sup>

A „képzőerő” [Bildungskraft] ludeni és Jean Paul-i fogalmával minden valószínűség szerint eljutottunk Berzsenyi „képzőszellem”-ének forrásvidékére. Funkciójában ugyanaz a kettő: a (poétai) teremtés eszköze, „a’ teremtés’ örökké folyó munkájának gyönyörben öltözött folytatója”, mégpedig értelmet és érzelmet, istenit és földit, lelkit és testit egyesítő princípiumként. Pusztán filológiai tekintetben pedig a *Képzelet* című fejezet bizonyítja Berzsenyi közvetlen kapcsolódását Jean Paul poétai erőkről szóló elméletéhez, azzal is, hogy egy jelölt idézet a „Phantasie”-t – a képzőerő szinonimáját – „képző szellem”-nek fordítja.<sup>507</sup>

A Bildungskraft szóösszetétel első tagját (egyben az egyik legfontosabb neohumanista fogalmat), a Bildung-ot Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* kezdi használni „képzet” formában:<sup>508</sup> ennek forrása is lehetett tehát Jean Paul, de Bouterwek is, illetőleg gyakorlatilag bármelyik más neohumanista-populárfilozófiai munka.

A „szemlélet” kifejezés viszont valószínűleg Jean Paultól származik, a nála fellelhető „Anschauung” fordításának tűnik. Ennek definícióját a *Vorschule der Ästhetik* a „zenit lelkesítő világszellem” kapcsán adja meg:

Dies ist der Geist, der nie Beweise gibt, nur sich und seine Anschauung.<sup>509</sup>

S az ehhez fűzött lábjegyzet:

<sup>506</sup> „A fantázia vagy képzőerő a lélek világlelke és a többi erő alapereje – a fantázia minden részt egészé tesz, totalizál mindent, a végtelen mindenséget is – közelebb vezeti az értelemhez az abszolútumot és a végtelent, s szemléletessé teszi a halandó ember számára” (JEAN PAUL 1990, 47–48.)

<sup>507</sup> BERZSENYI 1994, 321.

<sup>508</sup> A *Bírálatok* egy helyén Berzsenyi határozottan megkülönbözteti a ’képzelet’ és a ’képzet’ szavakat: „képzetökben” mellynek kellene lenni: képzeletökben, mert képezni, képzés, képzet, képzemény annyi mint: bilden és Bildung, a’ képzelní, képzelet és képzelmény pedig annyi mint: einbilden és Einbildung.”

<sup>509</sup> „Ez az a szellem, amely soha nem nyújt bizonyítást, csak saját magát és szemléletét adja” (JEAN PAUL 1990, 64.)

Über das Ganze des Lebens oder Seins gibt es nur Anschauungen; über Teile Beweise, welche sich auf jene gründen.<sup>510</sup>

Vagyis a „szemlélet” a lét egyes részeire alkalmazható diszkurzív-fogalmi-logikai bizonyításokon túli egészből ad ismeretet. Jean Paul paradoxnak tűnő aforizmája ugyanakkor az ilyesféle bizonyítások alapját is a szemléletben látja; az ellentétek eme összekapcsolásának azonban teoretikus alapja van esztétikájában, hiszen az „Anschauung” ismét csak az „intellektuale Anschauung”-gal paralel kategória, amennyiben az „isteni” és a „földi”, a makro- és mikrokozmosz egyidejű látására vonatkozik:

Wenn es aber Menschen gibt, in welchen der Instinkt des Göttlichen deutlicher und lauter spricht als in andern; - wenn er in ihnen das Irdische anschauen lehrt (anstatt in andern das Irdische ihn); - wenn er die Ansicht des Ganzen gibt und beherrscht: so wird Harmonie und Schönheit von beiden Welten widerstrahlen und die zu *einem* Ganzen machen, da es vor dem Göttlichen nur *eines* und keinen Widerspruch der Teile gibt. Und das ist der Genius; und die Aussöhnung beider Welten ist das sogenannte *Ideal*.<sup>511</sup>

A fenti idézetek egyben jól érzékeltetik azt a Jean Paul képviselte ismeretelméletileg megalapozott aforisztikus stílusideált, amelyről már volt szó. Christian Sinn erről így ír:

[Jean Paul] nem definiálja sem a költészetet, sem az életet vagy a szellemet, hanem a költészet sokféle definícióját visszavezeti arra az egységre, amelyre eredetileg vonatkoznak<sup>512</sup>

Tehát Jean Paulnál nincs egyetlen definíció, hanem definíciók sorozata, aforizmak, melyek külön-külön mind az abszolútumot reprezentálják. Az abszolútum legfőbb definíciója önmaga: az összes lehetséges reprezentáció összessége. Mivel azonban a reprezentációk száma végtelen, így az aforizmáké is az, s az aforisztikus elméletírás folyamata lezárhatatlan.

Christian Sinn monográfiájának további tanulsága, hogy a szakirodalomban rendszerint szinkretizmussal vádolt Jean Pault olyan kontextusban helyezi el, amelyben műve „kevésbé tűnik kaotikusnak”, mint amilyennek korábban látták: s ez az „angol filozófia által közvetített platonizmus”,<sup>513</sup> illetőleg a német populárfilozófia<sup>514</sup> kontextusa.

<sup>510</sup> „Az élet vagy lét egészéről csak szemléletek léteznek; annak részeiről lehetségesek bizonyítások, amelyek a szemléleteken alapulnak” (JEAN PAUL 1990, 64.)

<sup>511</sup> JEAN PAUL 1990, 66.

<sup>512</sup> SINN 1995, 259.

<sup>513</sup> SINN 1995, 76.

<sup>514</sup> SINN 1995, 35.

### 3. 2. *A Poétai harmonistika koncepciójának további néhány lehetséges forrása*

A német esztétikák (hivatkozások és a belőlük készült fennmaradt jegyzetek által) pontról pontra dokumentálható hatása nem volt kizárólagos Berzsenyi filozófiai-esztétikai eszmélkedésének időszakában. A kritikai kiadás feladata lesz a források lehetőségig teljes áttekintése a Berzsenyi könyvtáráról készült beszámolók és egyéb adatok felhasználásával. Most három olyan korábban nem vizsgált forrást mutatok be, melyek ismerete fontos szerepet játszhat Berzsenyi holisztikus-dinamikus világképének, illetve ezen alapuló művelődési programjának értelmezésében.

#### 3. 2. 1. *Az Értekezések kontextusa*

Az elsőként vizsgálandó szöveg, Szabó András *Philosophiára vezető értekezések* című tanulmánya három részletben jelent meg az Erdélyi Muzéumban 1814–15-ben.<sup>515</sup> A munka nem áll filológiai eszközökkel pontról pontra bizonyítható kapcsolatban a *Poétai harmonistikával*, egy ilyen bizonyítás már csak azért is nehéz volna, mivel Szabó tanulmánya nem eredeti (nem is akar az lenni), hanem, mint arra maga is utal, különböző szerzők műveiből merít. Azonban az értekezés populárfilozófiai módszere és a benne vázolt, Berzsenyiéhez hasonló világszemlélet okán feltétlenül tárgyalandó.

Az *Értekezéseket* a tanulmányt eleddig érdemben egyedüliként ismertető<sup>516</sup> Rohonyi Zoltán kizárólag a korabeli magyar Kant-recepció részeként vizsgálta, s olyan „modern filozófiai elvekre” bukkant benne, mint *A tiszta ész kritikájának* és *A gyakorlati ész kritikájának* bizonyos tételei. Rohonyi szerint ugyanakkor a mű más részei „innen maradnak” a kantiánus elméleten (ilyen Szabó zseni-meghatározása), vagy túlmennek rajta (például amikor a munka Isten létét nemcsak morálfilozófiailag, hanem a kauzalitás alapján is kimutatja). Rohonyi értelmezői módszere azzal, hogy a tanulmány értékmérőjéül a kanti kriticismust teszi meg, kettős értékelést szül: noha a „központi elemeiben” kantiánusnak tartott okfejtést összességében kedvezően ítéli meg, lévén hogy benne Szabó „modern, problémafelvető filozófiát közvetített és népszerűsített”, ugyanakkor meg is rója a szerzőt

<sup>515</sup> Berzsenyi Döbrentei Gáborhoz 1815 elején írt leveléből derül ki, hogy olvasta Szabó értekezését. (BERZSENYI 1994, 463.)

<sup>516</sup> Kölcsey Szabó munkájáról írt egykorú bírálata, mint Rohonyi is megjegyzi, „nem érintette a kifejtett elveket”, csak a filozófiatörténeti részt. (ROHONYI 1975, 162.)

„elvszerűtlen, rendszertelen szisztémája”, „furcsa elvkeveredése” miatt, s azért, mert a „jelentős eszméket [...] kiszámíthatatlan logikai ugrásokkal bukkantja fel erkölcsstani magyarázatai közül”.<sup>517</sup>

Ezzel a lényegében kanonikus szempontú, egy utólagos elvárásrendszert a szövegre vetítő olvasattal szemben az alábbiakban az *Értekezések* módszerét Szabó tanulmányának önreflexív megállapításait figyelembe véve szeretném rekonstruálni. Vegyük mindjárt az első ilyen jellegű szövegrészt, az *Értekezések* horatiusi mottóját, mely magyarul így hangzik:

Ám ne keresd, ki vezet, s mely Lár oltalmaz eközben:  
egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel.  
Merre a szél hajt, vendégként megyek átutazóban.  
gyűjtöm s elraktározom azt, mit elővehetek majd  
mint a valódi erény csatlósa s hűszívű öre,  
Azt keresem, mi igaz s mi a jó, s elmélyedek ebben,  
mit megtenni haszon gazdagnak s jó a szegénynek,  
s meg nem tenni a vénnek is árt és árt fiatalnak<sup>518</sup>

Ez a mottó már önmagában is az eklektikus populárfilozófiai kontextus részesévé avatja az *Értekezéseket*. Az eklekticizmus pozitív értelmezése jelenik meg itt, az önállóan gondolkodó filozófus ideálja, aki a mindenkire egyformán érvényes „valódi erény” törvényei alapján szelektál a másoktól átvett gondolati elemek között. Ráadásul a mottó utazó-metaforája emlékeztet Garve gondolkodás-rendszertanában szereplő hasonlatra, amelyben a lassan, szemlélődve, előre kitűzött cél nélkül haladó vándor képe a szókratészi induktív-empirikus gondolkodót jelenítette meg.

Lássuk azonban, hogy milyen megfontolások lehetségesek maga az értekezés és a populárfilozófia elvei között.

Szabó tanulmányának első lapjain az általa kívánatosnak tartott filozófia lényegét az erőteljes morális intencionáltságban látja. Szerinte

igazságnak és erkölcsi tökéletességnek kell lenni a' Philosophia legfőbb czéljának [...] és tárgyának állani kell az igazságra és erkölcsi tökéletességre vezető eszközökből<sup>519</sup>

<sup>517</sup> ROHONYI 1975, 163.

<sup>518</sup> SZABÓ A. 1814, 90. A forrás: HORATIUS, Ep. Lib. I. ep. 1. (ford. HORVÁTH István Károly). Szabó megváltoztatta a verssorok eredeti rendjét.

<sup>519</sup> SZABÓ A. 1814, 91.

Nem arról van szó azonban, hogy Szabó valamiféle normatív erkölccsant szeretne nyújtani, hiszen nem a priori törvényekre hivatkozik, hanem az „emberi józan okosságra” és tapasztalatra, s kizárja a filozófia köréből az ettől elrugaszkodott „fellengős elmefuttatás[t]”, „mellynek a’ világi életre ’s az emberi nemzetnek boldogságára semmi jó és hasznos befolyása nintsen”.<sup>520</sup> Szabónál tehát a morálfilozófia lényege – a populárfilozófia elveinek megfelelően – az emberi okosság törvényeivel való foglalkozás lesz:

az emberi léleknek, észnek és okosságnak természeti tulajdonságaival, törvényeivel való világos és tiszta megismerkedés az, a’ mi bennünket mind tudománybéli, mind pedig erkölcsi tökéletességre és igazságra vezet<sup>521</sup>

Ezen elvek eredetének származtatására nézve is közös Szabó, valamint a populárfilozófusok álláspontja. A filozófia tapasztalati és önismereti alapokra való helyezésével ugyanis Szabó, a német populárfilozófusokhoz hasonlóan egy, „eleinte a’ Socratesz oskolájában”<sup>522</sup> megvolt, ám az ő halálával hamar meg is szakadt<sup>523</sup> bölcséleti hagyományt kíván folytatni. Ennek fényében nem meglepő, hogy Szabó is az emberi értelem egyetemlegességének platóni tanát vallja, kijelentve, hogy

[a tapasztaláson nyugvó] emberi ész [...] minden emberben ugyan azon megváltozhatatlan törvények szerint szokott gondolni, itélni, és okoskodni.<sup>524</sup>

Ebből az elvből adódik, hogy az *Értekezések* a „józan gondolkozású” és „jó érzésű emberek” közösségével problémamentesen megismertethetőnek és megtapasztaltathatónak tartja a filozófiai igazságokat.<sup>525</sup>

Az eddigiekből következik, hogy a „józan okosság” Szabó értekezésének központi és minden mást felülíró rendezőelve. Figyelembe véve Szabó eleve történetietlen, univerzialisztikus nézőpontját, láthatjuk, hogy nem egészen adekvát Kölcsey egykorú kritikája, amely az *Értekezések* első részéből a filozófiatörténeti áttekintés

<sup>520</sup> SZABÓ A. 1814, 91.

<sup>521</sup> SZABÓ A. 1814, 112.

<sup>522</sup> SZABÓ A. 1814, 90.

<sup>523</sup> SZABÓ A. 1814, 113. Ezt Engel is konstatálja, amikor a filozófia platóni módszerének görögországi hanyatlásával és a rómaiaknál tapasztalt hiányával magyarázza az öngondolkodók korabeli megritkulását. (ENGEL 1807, 120.)

<sup>524</sup> SZABÓ A. 1814, 97.

<sup>525</sup> SZABÓ A. 1814, 90–91.



rendszerzetlenségét és pontatlanságát kifogásolja.<sup>526</sup> Szabó, mint ki is jelenti, nem törekszik a filozófia „tudományos renddel ’s tökéletességgel való előadására”,<sup>527</sup> s a felvonultatott bölcséleti szisztémákkal (idealizmus, materializmus, panteizmus, monadológia) kapcsolatban leginkább csak az érdekli, hogy azok mennyiben egyeznek, illetőleg ellenkeznek az „emberi józan okossággal” és a „közönséges tapasztalás” törvényeivel.<sup>528</sup>

Mint láttuk, Kölcseyhez hasonlóan Rohonyi kifogásai is főleg a rendszerzetlenségre vonatkoznak. Szerinte, bár Szabó „jelentős eszméket” ismertet, azokat „kiszámíthatatlan logikai ugrásokkal bukkantja fel erkölcstani magyarázatai közül”.<sup>529</sup> A populárfilozófia nézőpontjából azonban az *Értekezések* módszere ettől éppen fordítva működik. Az alaklélektan fogalmaival élve: az *Értekezések* populárfilozófiai olvasatában nem a Kant-tézisek adják a figurát és a morálfilozófia a háttér, hanem ellenkezőleg. Vagyis Szabó műve ebből a szemszögből nem egyes eszmék vagy eszmerendszerek morálfilozófiai fejtegetésekkel szakszerűtlenül széttagolt ismertetése, hanem olyan rosta, amely különféle filozófiai rendszerekből válogatja össze az emberi értelem és cselekvés egyetemes alaptörvényeinek (azaz a morálnak) megfelelő elemeket, s alkot belőlük egy új egészet. Az az interpretációs eljárás, amelyet Kölcsey és lényegében Rohonyi is követ, s amely csupán filozófiatörténeti ismertetésként olvassa Szabó tanulmányát, figyelmen kívül hagyja, hogy az egyes gondolati rendszerek bemutatása nem célja a munkának, hanem eszköz a morál princípiumainak kinyeréséhez, illetve szemléltetéséhez.

\*

Az *Értekezéseket* a populárfilozófia kontextusába utalja az eddigieken kívül a tanulmányban ismertetett antropológiai, ismeret- és lételméleti elgondolás is. A különféle ontológiai tanításokat ismertető Szabó az elvont, nem tapasztalható dolgokról tett ítéletet is – a populárfilozófusokhoz hasonlóan – a józan okosságtól, s ezzel együtt végső soron a tapasztalástól teszi függővé:

Mivelhogy a' tárgyak olyanok, mellyeket csak gondolunk, de nem tapasztalunk, a' mi azokról való gondolataink is olyanok légyenek, mellyek az emberi józan okossággal nem ellenkeznek [...] De ne ellenkezzenek továbbá az e'féle gondolatok a' közönséges tapasztalásnak törvényeivel, modalitásaival és

<sup>526</sup> V. Ö. KÖLCSEY Ferenc, *Jegyzet a Szabó András filozófi értékezésére az Erdélyi Múzeumban* [1814] = KÖLCSEY 1960, 973–976.

<sup>527</sup> SZABÓ A. 1814, 91.

<sup>528</sup> SZABÓ A. 1814, 105–106.

<sup>529</sup> ROHONYI 1975, 163.

formájával is, melyek nélkül reánk emberekre nézve a' tapasztalás lehetetlen [...] azokat a' gondolatokat és vélekedéseket tarthatjuk leghelyesebbeknek, melyeknek a' tapasztalásban legtöbb nyomaikat látjuk, melyek által a' természetnek titkait legkönnyebben megmagyarázhatjuk, és a' melyek ellen legkevesebb kifogásokat találunk.<sup>530</sup>

Az *Értekezések* első részében ismertetett filozófiai „vélekedések” közül Szabó a józan okosság törvényeire hivatkozva egyaránt elveti az idealizmust és a materializmust, mint a dualizmus szüleményeit, és helyettük a „Systema dynamicum”-ot ajánlja, „a' melyre hajlottanak sok máí Tudósok” és amely által „mind azokat könnyen meg lehet magyarázni, melyekre az előbbeni sok egymástól különböző vélekedések elégtelenek valának”.<sup>531</sup> A „Systema dynamicum” elnevezés holisztikus–organikus világképet takar, melynek lényege, hogy „a' természetben csak munkálódó erőket vészen fel, és semmi tunya matériát nem enged”.<sup>532</sup> Ennek a szemléletnek a keretében az ásvány- és növényvilág, valamint az emberi test ugyanazoknak a természeti erőnek egyre tökéletesebb produktumai, de ugyanilyen „tökéletességre ment és megneemesített természeti erő”<sup>533</sup> az emberi lélek is, amit mutat, hogy egyazon törvényeknek van alávetve a természettel, annyi különbséggel, hogy

a' miket a' természeti erők nem tudva csinálnak, az emberi lélek is éppen azokat cselekszi, de tudva<sup>534</sup>

Példaként Szabó arra utal, hogy

az állatok' munkálódásaikban az emberi ész' okoskodása' módjának sok nyomait látjuk, (p. o. a' Hódok, (Castor) Méhek, és Pókok nem elég mesterségesen építenek e)<sup>535</sup>

Mindez úgy interpretálható, hogy Szabó szerint ösztön és gondolkodás között nem minőségi, csupán fokozatnyi különbség van, amely az öntudat eltérő mértékéből adódik. Szabó ezzel olyan világképet alakít ki, amely nemcsak a szellemi és anyagi létszférák radikális eltérését valló nézetrendszerektől különbözik, hanem a Reimarus-féle, ember és állat közti párhuzamosságokat valló, ám azokat sokkal óvatosabban kezelő felfogástól is. E nézet, mely az emberi lelket megneemesített természeti erőnek tekinti, egybevágh ugyanakkor a populárfilozófia felfogásával, amely az embert a növények és állatok országa részeseként,

<sup>530</sup> SZABÓ A. 1814, 105-106.

<sup>531</sup> SZABÓ A. 1814, 109.

<sup>532</sup> SZABÓ A. 1814, 108.

<sup>533</sup> SZABÓ A. 1814, 109.

<sup>534</sup> SZABÓ A. 1814, 110.

csak éppen azok tökéletes példányaként szemléli, aki – mint a *Pók*-ban olvasható – az állatok tevékenységét saját lelke vizsgálatával, öntudatlan ismeretei felszínre hozásával értheti meg. Ez utóbbi meglátás általánosabban is megfogalmazódik Szabónál, amikor az emberi önismeret elérését jelöli meg a filozófia végső lehetőségeként:

Ha az emberi ész és okosság külső 's belső érzékenységeinek közbenjárások és eszközlések által, a' maga körül találtató természeti tárgyaktól illetetvén, 's a' munkálódásra felerkentetvén, nem azoknak a' magán kívül találtató természeti tárgyaknak 's ezen tárgyak' tulajdonságaiknak megismérésére és kitanulására, hanem a' maga tulajdon természetének, tehetségeinek, munkálkodásainak és törvényeinek felfedezésére, világos megértésére és áttámasztására fordítja figyelmességét, és ezekből magának egy különös tudományt formál: bizonyos az hogy ezen tudomány nem csak Formájára, hanem Matériájára, az az, tárgyára nézve is az emberi okosságon fundáltatik; mert ezen tudományban az emberi okosság materiálékért sem megyen magán kívül. Épen az a' tudomány az, [...] melyet Philosophiának neveztünk,<sup>536</sup>

Úgy gondolom, hogy Szabó filozófiáról adott meghatározása ismét csak a szókratészi populárfilozófia kontextusában értékelhető adekvát módon. Párhuzamként Moses Mendelssohn leírása idézhető Szókratész antropocentrikus fordulatáról:

Szokrates eleinte nagy szorgalmatossággal a' *Természet tudományára* adta magát [...] De tsak hamar észre vette, hogy már ideje légyen a' Böltsekedést a' Természet vizsgálásától az emberről való elmélkedésre vissza hozni. Ez az út, a' melyet kell a' Filozófiának mindenkor maga eleibe venni. Annak minden vizsgálódásait, a' külső dolgoktól kell kezdeni, de úgy hogy minden lépésén a' melyet térszen, vissza-tekintsen az emberre, a' kinek valóságos boldogságára czélozzanak minden igyekezetei.<sup>537</sup>

Szabó tanulmánya – s ez kiviláglik az eddigiekből is – a „natura naturans” elvet hirdeti, mégpedig a Berzsenyi forrásaiként tételezhető munkák közül a legexplicitabb módon. Az alaptézis Szabó szabatos megfogalmazásában így hangzik:

a Teremtő [...] nem csak eléállította és elrendelte a' világnak alkotmányát, hanem még azon utakat és módokat is melyek szerint minden teremtményei magokat örökkön örökké tökélesíthessék, tulajdon természetekhez képest meghatározta.<sup>538</sup>

A teremtmények öntökéletesítésén van a hangsúly, távol bármifajta predesztináló vagy prestabilizáló istenképtől: Szabó szerint ugyanis „az Istennek természeti tulajdonságaival

<sup>535</sup> SZABÓ A. 1814, 110.

<sup>536</sup> SZABÓ A. 1814, 112.

<sup>537</sup> MENDELSSOHN 1793, 3.

semmit nem ellenkezik, ha azt mondjuk, hogy az a' Mindenható nem tunya matériát, hanem csak természeti munkálódó erőket teremtett".<sup>539</sup> Szabó „természeti munkálódó erőkben” megnyilatkozó istene az általa felsorakoztatott rendszerek közül Spinoza gondolatához áll legközelebb, mely szerint „az egész természet Istenség és valóságos *pantheos*, az Istenség pedig nem egyéb, hanem maga a' természet, 's mi is Istenben élünk, mozgunk és vagyunk".<sup>540</sup>

Ez az elképzelés párhuzamba állítható mindazzal, amit a *Poétai harmonistika* vall Istenről: a *Harmóniás mozgó* című fejezet a „világ harmóniájának érzetét” a „világ harmóniázójának érzetével”<sup>541</sup> azonosítja; s a teremtő transzcendens mivoltát tagadja a képzőszellem kategóriája is, amely meghatározása szerint „mint valami isteni kéz [...] vezet lelkünket legfőbb célainkra”, melyek azonban nem az üdvtörténetben rejlenek, hanem evilágiak: „legfőbb gyönyör” és „boldogság”.<sup>542</sup>

További analógia a két mű között, hogy Szabó a „külömbözők” egységének, az az, tökéletességnek” törvényeit véli feltalálni a természetben,<sup>543</sup> s mint fentebb láttuk, lényegében ez a törvény az alapja Berzsenyi abszolút érvényű középlet-elvének is. Szabó a továbbiakban ezt a tökéletesség-fogalmat az arisztotelészi entelekheióával hozza összefüggésbe,<sup>544</sup> ezzel a képzőszellem elvének újabb lehetséges előfutárához kalauzolja minket, abban az értelemben is, hogy a belső formaprincípium arisztotelészi tana áttételesen előzménye lehetett a korban divó életerő-elméletnek, amelynek variánsaival Berzsenyi Jean Paulnál és Ludennél közvetlenül találkozott.<sup>545</sup>

### 3. 2. 2. Az *Anacharsis*

Csetri Lajos egyértelműen nemzeti művelődési programjaink között szerepeltette Berzsenyi esztétikáját, megállapítva, hogy „[Berzsenyi] számára a hasznosság mindig a magyar nemzeti közösségnek használás szándékával függ össze; a *Poétai harmonistika* hellenizáló ábrándja se csak a múltba való nosztalgikus visszavágyódás, egy

<sup>538</sup> SZABÓ A. 1815/b, 85.

<sup>539</sup> SZABÓ A. 1814, 109.

<sup>540</sup> SZABÓ A. 1814, 104.

<sup>541</sup> BERZSENYI 1994, 306.

<sup>542</sup> BERZSENYI 1994, 309.

<sup>543</sup> SZABÓ A. 1815/a, 82.

<sup>544</sup> SZABÓ A. 1815/a, 83.

<sup>545</sup> A problémakomplexum szakirodalmáról ld.: Eve-Marie ENGELS, *Die Lebenskraft: metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument?* = KANZ 1994, 148., Anm. 73.

viSSZAVONHATATLANUL letűnt kor vágyódó megidézése, hanem program is a magyarság számára”.<sup>546</sup>

A kérdésre, hogy miként transzformálódhatott Berzsenyinél a nosztalgikus aranyorképzet egy távlatos nemzeti program alapelemévé, művelődési elképzelései forrásainak vizsgálatától remélhetünk egyfajta választ. Ezek közül elsőként Jean Jacques Barthélemy hétkötetes monumentális regénye, *Az ifjú Anacharsis görögországi utazása* említendő. Egyáltalán nem meglepő a feltételezés, hogy ez a munka a *Poétai harmonistika* hellenizmusának forrásai közé tartozik, hiszen tudnivaló, hogy az *Anacharsis* a korabeli Magyarországon közismert forrásmunka, az antik Görögország enciklopédiájaként forgatták,<sup>547</sup> s általános volt a vélemény, hogy „ezen munkán kívül Görög Országnak leírására nézve [...] nem csak semmi remek, de még hozzá fogható munka sincsen”.<sup>548</sup> Azonban a műnek a *Poétai harmonistika* forrásaként való azonosítását éppen enciklopédikus, lényegében kompendiumjellege teszi bonyolulttá. Berzsenyi esztétikájának számos hellén vonatkozású szöveghelyének megfelelőjét lelhetni fel ebben a munkában, csak hogy a végső eredetiek a legkülönbözőbb görög költők, filozófusok, történetírók műveiben találhatók. Mégis valószínűsíthető Barthélemy mint forrás, hiszen egyrészt Berzsenyi ismerte, idéz tőle a *Kritikai levelekben*,<sup>549</sup> másrészt – bár olvasta Plutharkoszt és Platónt német nyelven s a korabeli iskolai műveltség is antikos jellegű volt – jelenlegi tudásunk szerint ez a mű nyújtja a legkézenfekvőbb magyarázatot Berzsenyinek a *Poétai harmonistikában* (is) felvonultatott részletes ismereteire az ókori görög kultúra legkülönbözőbb tájékairól.

Barthélemy regénye azokon a pontokon válik fő hivatkozási alappá, ahol Berzsenyi esztétikai programjának gyakorlati következtetéseihez érkezik, s a magyar nemzet számára (is) követendő műveltségeszményt fogalmaz meg. Ez az ideál elválaszthatatlan sajátos költészetfelfogásától, amely pedig a képzőszellem tanából következik, hiszen a poézis, mint láttuk, a képzőszellem tevékenységének eredménye. S ez a rezultátum az érzelem és értelem (így művészet és tudomány) szféráinak magasabb rendű egységben való egyesítése:

A művészetek és tudományok összehangzása éppen az a poézisban és poétai kultúrában, ami a testnek és léleknek, a szívnek és főnek harmóniája az emberben, azaz: élettökély. Ez pedig fő célja mind az embernek, mind az egész emberi kultúrának. És éppen az a poézisnak és poétai kultúrának nagy karaktere, hogy azok minden szépművészeteket és tudományokat egymással és az emberiséggel harmóniába hoznak.<sup>550</sup>

<sup>546</sup> CSETRI 1986, 379.

<sup>547</sup> V. Ö. GYÖRGY 1930, 87.

<sup>548</sup> THAISZ 1821, 99–100.

<sup>549</sup> V. Ö. BERZSENYI 1994, 265.

<sup>550</sup> BERZSENYI 1994, 326.

Berzsenyi az antik görög kultúrában látta megvalósulni e szintetizáló poézisideált, mégpedig *zenei* keretek között:

A legteljesebb érzésnek és értelemnek [...] egybefolyását érzék a bölcs hellenek, midőn a léleképzet egész munkáját a muzsikára és poézisra alapíták. S innét lehet azt kimagyarázni, miért tulajdonítanak Hellasz minden bölcsei a muzsikának oly végtelen befolyást az egész életbe, mely szerint egyiránt azt állíták, hogy a görög muzsika legkisebb változtatásával, multhatatlan változni és romlani kell az egész görög alkotmányoknak.<sup>551</sup>

Ez utóbbi szövegrésznek a forrása – csakúgy, mint a görög zenei nevelésre és zenei kultúrára tett utalásainak sokaságáé – kimutatható Barthélemy regényének harmadik kötetében, a zene erkölcsi vonatkozásairól szóló fejezetben. Zene és kultúra viszonyát Berzsenyi a francia regény által kifejtett módon képzelte el, s ez a felfogás csakis az ének, az azt kísérő zene (és tánc) szoros összeköttetését tartotta jótékony hatásúnak a társadalomra nézve. Ezt az eredeti állapotot az *Anacharsis* (a Berzsenyi által valószínűleg forgatott német kiadásban) így ábrázolja:

Az ének szorosan kapcsolódott a szöveghez és az a hangszer szólt mellette, amelyik a legjobban illett hozzá. Ez a hangszer ugyanazt a hangot adta ki, mint az énekhang; s mikor az éneket tánc kísérte, akkor a tánc is híven ábrázolta azt az érzést vagy képet a szem számára, amit az ének a fülbe juttatott el.<sup>552</sup>

Barthélemy az emberi kultúra létrejöttét olyan nyilvános népünnepélyekre vezeti vissza, ahol ezen eredeti egységükben nyilvánultak meg az említett művészetek, s a társadalmi állapotok későbbeni romlását, a fellépő erkölcstelenséget ennek az egységnek a felbomlásával magyarázza. Az idők során ugyanis a zenei előadásban megszűnt dallam és szöveg közvetlen összeköttetése, s végül a melódia elveszítette az értelmet képszerűvé tevő funkcióját s önállósulva immár tartalmatlan „fülemülecsattogássá”, „kigyósziszegéssé” lett.<sup>553</sup>

Berzsenyi a zenét a Barthélemy szerinti eredeti formájában, vagyis az értelmi és érzelmi szférának a szöveg és dallam összeköttetésében megvalósult egységeként tartotta a költészet mintaképének. Hirdette tehát az „ut musica poesis” elvét, de nem annak a felfogásnak a jegyében, amit Szegedy-Maszák Mihály értelmezése tulajdonít a *Poétai harmonistikának*: hogy a költészetnek, akárcsak a zenének, az emberi szenvedélyek, érzelmek kifejezése volna a

<sup>551</sup> BERZSENYI 1994, 319.

<sup>552</sup> BARTHÉLEMY 1796, III. 114–115.

<sup>553</sup> BARTHÉLEMY 1796, III. 131.

célja.<sup>554</sup> Ellentétben ezzel a megközelítéssel Berzsenyi a (görög) zenét egy, mind a pusztá érzelmet, mind az önmagában munkáló értelmet meghaladni képes közlési formának látta:

a görög a maga muzsikáját nemcsak homályosan érezte, mint mi a mienket, hanem egyszersmind értette is, azaz, a muzsika meghatározott érzelmeit oly világosan és határozottan érezte, hogy őbenne azok meghatározott értelemmé és gondolatokká világosodtak.<sup>555</sup>

Ugyanez a cél áll Berzsenyi szerint a mai költészet előtt is:

a poézis nem arra való, hogy lelkünket miszticizmus ábrándozataiba buktassa; hanem leginkább csak arra, hogy mind értelmünket, mind érzelmeinket és képzeleteinket oly egyirányú derületbe hozza, hogy a poétai gondolatot ne csak értsük, hanem egyszersmind érezzük és lássuk, ami pedig annyi, mint legfőbb értés.<sup>556</sup>

### 3. 2. 3. Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya

Berzsenyi művészeteket és tudományokat, érzéket és értelmet egyesítő poézisideáljának van egy erősen valószínűsíthető magyar forrása is: Ungvárnémeti Tóth László Pindarosz-tanulmánya.

A szakirodalom mindeddig nem figyelt fel arra, hogy ez a tanulmány olyan markáns költészet- illetve tudománykonceptiót fejt ki, amely összeegyeztethetetlen az idevágó klasszicista elképzelésekkel. Elgondolását Ungvárnémeti Tóth – Berzsenyihez hasonlóan – az ókori görögséggel legitimálja:

valamint a' Bölcs (p. o. Plato) néha költészkedik, épen úgy a Költőnek is (mint gyermeknek) lehet néha bölcselkedni. Ki bölcselkedett többet Euripidesnél (mikor a sok σοφον-t emlegeti). Nem bölcselkedett-e Homér maga is? legalább Reiman Úr egész Encyclopaediát vont ki belőle. [...] A Görög Gnomikusokat nem is említem, mert azok nem Bölcs Költők, hanem Költő Bölcssek. Megmondtam feljebb, hogy nehéz legyen a' Tudományok közt határt vonni, mert azok mind egymáshoz vágnak. Végy ki a' Költőségből minden tudományt, nem marad az egyéb vagy csupa ábrándozásnál, mint a' beteg ember álma (Phantasmagoria) vagy Érzékiségnél [...] Lehet tehát Költőnek bölcselkedni még egész könyvekben is [...] csak hogy az értelemnek gondolatit az érzeménynek 's képzeménynek nyelvén énekelje: mert ebben áll a' Költőségnek bélyege.<sup>557</sup>

<sup>554</sup> SZEGEDY-MASZÁK 1974, 586–587.

<sup>555</sup> BERZSENYI 1994, 319.

<sup>556</sup> BERZSENYI 1994, 334–335.

<sup>557</sup> UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 70.

Költészet és bölcselkedés lényegi azonosságának kimondása messze távoztatja ezt a koncepciót az *utile et dulce* klasszicista elvétől, s Ungvárnémeti Tóthnak a született költő elméletével folytatott vitája sem a klasszicista költészetszemlélet bizonyos alaptéziseinek átvételével<sup>558</sup> függ össze, mivel számára a (görögségben egyszer már megvalósult) költészetideált poézis és bölcsesség (azaz született és tanult tulajdonságok) olyan egysége jelenti, amelyen belül egyik összetevő sem törekedhet fölényre vagy kizárólagosságra.

Berzsenyi is így értelmezte Ungvárnémeti Tóth gondolatait, amikor – feltehetően az ő nyomdokában – Reiman/Raiman Homérosz-enciklopédiájára is hivatkozva a költészetet a tudományok egyesüléseként definiálta:

a poézis annyi mint a vidám filozófiának, vidám morálnak és religiónak mosolygó ölelkezete; oly ölelkezet, mely valamint az élet komoly tanítóit, a komoly tudományokat, a szépben egyesíti; úgy azoknak egyesülete által, az élet mosolygó dajkáinak, a szépművészeteknek, ölelkezetét is következteti, s így szüli az egész szép kultúrát. A tudományok ily egyesülete karakterizálja a görög poézist, valamint annak minden jobb rokonait. Raiman egész enciklopédiát vont ki Homerus énekeiből; s aki Raiman szemével nézi a görög költészet lelkét, látni fogja, hogy a görög nép nem ok nélkül látta abban a szépnek, jónak és igaznak örök kánonait.<sup>559</sup>

Filológiaiag a (helyesen írva) Reimmann-hivatkozáson<sup>560</sup> túl Ungvárnémeti Tóth és Berzsenyi tudománykonceptiói közti összekötő kapocs ismét csak az *Anacharsis* lehet, amely gyaníthatóan hozzájárult a Pindarosz-tanulmány alapelveinek kialakításához is.<sup>561</sup> De közvetlenebb összefüggés is tételezhető a két mű között, különösen, hogy tudjuk, Berzsenyi 1818 tájékán még recenziót készült írni „Tudos Toth László Doctor Urnak sós-oldozatos görög Aestheticajarul és költői remek példájirul”.<sup>562</sup>

A másik terület, ahol Ungvárnémeti Tóth és Berzsenyi művelődési programja feltűnő hasonlóságot mutat: a nemzetről, „nemzetiségről” vallott felfogásuk. Mivel minkét esetben a (sajátos, átfogó értelemben vett) költészet primátusát valló koncepciókról van szó, ez a kérdéskör természetszerűleg a nemzeti karaktert hordozó eredeti(nek tartott) költészeti formák kapcsán kerül szóba. Ungvárnémeti Tóth a „köz dalokban” látja a magyar nemzet gyermekkori bélyegének „legtisztább” megjelenését, míg Berzsenyiné a Bihari által képviselt verbunkos tánczene játszik hasonló szerepet. Megközelítésük azonossága abból adódik, hogy a sajátlagosan eredeti nemzeti formát mindketten a görögséggel azonosított abszolút emberi

<sup>558</sup> Itt Csetri Lajos állítását vitatom. (V. ö. CSETRI 1990, 289.)

<sup>559</sup> BERZSENYI 1994, 325–326.

<sup>560</sup> A Homérosz-enciklopédia szerzőjének nevét már Ungvárnémeti Tóth is helytelenül írta, Berzsenyi pedig tovább torzította. Helyesen: REIMMANN, Jacob Friedrich (1668–1743) német irodalomtörténészről van szó.

<sup>561</sup> A feltételezésre egy explicit *Anacharsis*-idézet ad okot, ld. UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 72.



viszonylatában, attól elválaszthatatlanként értelmezik. Ungvárnémeti Tóthnál nemzeti eredetiség és abszolút költői eredetiség összhangjára utalhat már az is, hogy „Anacreoni kedvességet” tulajdonít a magyar közdaloknak, világosan mutatja továbbá ebbéli meggyőződését mindaz, amit a nemzeti és nemzetek fölötti szféra viszonyáról ír:

A' nemzetiségnek, a' mi valóban nemes derékség, nem kellene megfojtani a' világ polgárságot, valamint a' rokon szeretésnek a' nemzetiséget. Lehet tehát, sőt szükség nekünk is Magyaroknak, valamint minden tudományokban, 's mesterségekben, úgy a' költőségben is mind magunk erejéből vetekednünk másokkal, mind az idegen példákat követnünk [...] Különös figyelmet érdemlenek pedig mindenek felett a' Görögök [...] Ő nálok vagy az igazi költői eredetiség, melyet mint az emberi elmének eredetiségét, és így mindnyájunknak édes tulajdonát, még az olvasás által is nem majmolunk, hanem, mint a' mihez nekünk is jussunk vagy, csupán által veszünk.<sup>563</sup>

Berzsenyi tanulmányában a magyar muzsika „vegyes érzelme” lesz az a momentum, amely azt „ideális karakterűvé” teszi és rokonítja a görög tragédiával, Horatius ódáival és a világirodalom más jelességeivel. Ez a megközelítés szintén egy abszolút szempontból, a vegyület, azaz a középlet elvének aspektusából ragadja meg a sajátosan nemzeti karaktert. A téma bővebb kifejtését Berzsenyi Széchenyihez írt egyik levele tartalmazza, ahol (újfent anacharsisi allúziókkal) a görög zene és gimnasztika harmóniáját leli fel a magyar muzsikában és táncban, melyek a „barátságnak, nyájasságnak ösztönei”, s e tánc és muzsika elfelejtéséből, megszűnéséből a „társalkodásnak romlását” következteti.<sup>564</sup>

Berzsenyi ugyanakkor igen értetlenül fogadta azokat a költői kísérleteket, amelyek a sajátosan nemzetit nem az „emberiség örök és legfőbb ideálát”<sup>565</sup> megtestesítő görögséggel összefüggésben kívánták felmutatni. A *Bírálatokban* így ítél egy „hősi rémeket”, „villiket”, „tündéreket” és „Hadúrt” felvonultató hősregéről:

Úgy látszik, a szerző valami magyar mítoszokat akar formálni; de ójjanak ily gondolattól a Helikon istenei. Nincs és nem lehet több valódi poétai mitológia, mint az egy görög, mely egyszersmind magyar is, mert a legfőbb poétai avagy emberi szép minden nemzetet egyiránt illet, s minden nemzetnek egyiránt legfőbb célja<sup>566</sup>

A nemzeti költészet programjának Berzsenyinél és Ungvárnémeti Tóthnál megjelenő, neohumanista képzeteket alkalmazó változata aligha hozható egy lapra az eredetiségnek azzal

<sup>562</sup> BERZSENYI 1941, 269. A szöveget a kézirat alapján adom. (PIM V. 1183.)

<sup>563</sup> UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818, 60–61.

<sup>564</sup> BERZSENYI 1994, 511–512.

<sup>565</sup> BERZSENYI 1994, 315.

<sup>566</sup> BERZSENYI 1994, 295.

a fajta elképzelésével, amelyet velük egy időben Kölcsey fogalmazott meg a *Nemzeti hagyományokban*, s amely a későbbiekben mind meghatározóbbá vált a magyar irodalomban. Mi több: valójában teljesen összeegyeztethetetlen eredetiség-fogalmakról van szó. Kölcsey ideálja a „kirekesztő, saját centruma körül forgó, de egyszersmind lelket emelő nemzetiség”, mely ellentétben áll a kozmopolitizmussal<sup>567</sup> és melyet legjobban a „belső szikrától” lángra gerjedő poézis<sup>568</sup> és a „saját tüzeiben olvadó” költő<sup>569</sup> képvisel – s ezt látja bele a görögségbe is. Szemben ezzel Berzsenyiék nem különböztetik meg egymástól a nemzeti és a „világ polgár” avagy görög eredetiséget, náluk a kettő kritériumai egybevágnak.<sup>570</sup> A görögöknél megvalósult eredetiség mint az egyetemes „emberi elme eredetisége”, minden nemzetnek egyformán tulajdona, s minél inkább megvalósítja a költői-zenei forma a nemzeti karaktert (így a verbunkos az érzelmek vegyítését), annál inkább kielégíti a nemzetek fölötti ideál követelményét is.

A korábban bevezetett fogalmakat használva mindez azt jelenti, hogy Berzsenyiné és Ungvárnémeti Tóthnál a „nemzetiség” egyaránt a *különös* kategóriájához tartozik, azaz, noha egyrésztől csupán része az abszolút emberiségnek, annak olyan megnyilvánulása, amely rész léteire is képes reprezentálni az egészet. Kettőjük programjainak nemzetideálja egyedi és általános egyesítését jelenti, s e cél elérését – akárcsak a neohumanista elméletek – mindketten az átfogó értelemben vett, szintetizáló erejű költészet révén látják megvalósíthatónak. Velük ellentétben Kölcsey nemzetiség-fogalma az *egyedi* kritériumainak tesz eleget s ebből következik, hogy felfogásában a költészet is csak akkor értékes, hogyha partikulárisan nemzeti: a „nemzet kebelében” kel szárnyára.<sup>571</sup> Ez a szemléletmód tagadja azt a fajta lényegi egységet és folyamatosságot, amelyet a neohumanizmus látott az emberi kultúrában. Látszólagos hasonlóság csupán Berzsenyi és Ungvárnémeti Tóth programjaival, hogy Kölcsey is a görög költészetet állította az eredetiség példájaként, ugyanis az nála az egyedi nemzeti karakter kifejllesztésének legtökéletesebb modellje, ám tartalmi tekintetben nem abszolút érvényű követendő ideál, hiszen értelmezésében az igazi eredetiség nem követhet semmilyen mintát. E felfogás eredménye, hogy Kölcsey a nemzetiség jegyében elutasítja a görög–római mitológia átvételét.<sup>572</sup> Ugyanakkor Ungvárnémeti Tóth és Berzsenyi

<sup>567</sup> KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* [1826] = KÖLCSEY 1960, 504.

<sup>568</sup> KÖLCSEY 1960, 517.

<sup>569</sup> KÖLCSEY 1960, 522.

<sup>570</sup> Bécsy Ágnes szerint is „törekvéseik egészében a leglátványosabb [...] különbség alighanem abban áll, hogy Kölcseynél e hagyományalkotás nemzeti-történeti oldala és tényei felé tolódik el a hangsúly, Berzsenyiné pedig – esztétikai rendszerének egészét tekintve – az emberiség irodalmával való cseppet sem szolgai »összeállásra«.” (BÉCSY 2001, 101.)

<sup>571</sup> KÖLCSEY 1960, 519.

<sup>572</sup> KÖLCSEY 1960, 518–519.

a görög példa követésében egyaránt a saját költői eredetiségünkhöz, saját „jussunkhoz” való visszatérés lehetőségét látják. Náluk a „nemzeti hagyomány” és a „világ polgárság” egy.

## VI. fejezet

### Berzsenyi nyelvészeti jegyzetei (A' magyar nyelv eredetiségéről)

#### 1. Szakirodalmi megközelítések

A Berzsenyi-hagyatékban fennmaradt, etimológiai fejtegetéseket tartalmazó kéziratok közlését Döbrentei kiadása azzal az indoklással mellőzte, hogy a szerző azokat „úgy látszik, maga sem közre szánta”.<sup>573</sup> A jegyzetek egyes részletei Merényi Oszkár 1956-os kiadása óta hozzáférhetők nyomtatásban, azonban a szakirodalom különösebb érdeklődését azóta sem váltották ki. Ennek indokaként a munka téves, végső soron tudománytalan mivoltára szokás utalni, például Vargha Balázs megállapítása szerint „[Berzsenyi] ívekre menő nyelvészeti jegyzetei [...] legfeljebb tévedéseikben tanulságosak”.<sup>574</sup> Még Károly Sándor specifikusan Berzsenyi nyelvészeti nézeteire koncentráló tanulmánya is megtagadja az etimológiai jegyzetek vizsgálatát, mint írja, „említést sem tesz” róluk, mivel „ezeket a kísérleteket komolyan venni – általában – nem lehet.”<sup>575</sup>

A munka jelentőségét – mi több: érvényességét – tagadó felfogással szemben történeti érvek hozhatók fel, ugyanis a szinkrón kontextus azt mutatja, hogy *A' magyar nyelv eredetiségéről* korának nyelvtudományi nézeteit tükrözi, s mind módszerében, mind ismeretelméleti felfogásában megfelel az egykorú mintáknak, és legfőljebb egy utólagos szemlélet számára jelenhet meg tudományos devianciaként.

#### 2. Gyökérszóelmélet és urbánus ismeretelméleti álláspont

Berzsenyi szófejtegetéseinek elméleti háttérét az Adelung–Révai-féle gyökérszóelmélet (Wurzelworttheorie) adja, az az elképzelés, hogy „nyelvünkben minden szótag jelentő”,<sup>576</sup> azaz eredetileg meghatározott jelentéssel bírt, s a szótagok nagy része csak utóbb, a

<sup>573</sup> BERZSENYI 1842, 104.

<sup>574</sup> VARGHA 1959, 259.

<sup>575</sup> KÁROLY 1966, 435.

<sup>576</sup> VÖRÖSMARTY Mihály, *Gondolatok a' magyar nyelv' eredetéről* = VÖRÖSMARTY 2000, 29.

nyelvfejlődés során vált motiválatlanná, szintagmák részeként.<sup>577</sup> Ez az elmélet Horvát István interpretációjában vált az „eredeti” nyelvállapot rekonstruálásának kiindulópontjává, ahogyan azt már a Verseghy–Révai-vitához hozzászólva kifejtette álnéven megjelent pamfletjében:

[Révai] megmutatja világosan, hogy még a’ ragasztékok is mind szavatskák, ’s valamint a gyökerek, úgy ezek is mind bizonyos jelentésűek.<sup>578</sup> [...] Mi bizony ezen az úton felmentükkel, a szavaknak alkotó részeit egymástól elválasztgatva, mikor a szaporábbakból kevesebb tagúakra, s végtére az elválaszthatatlanakra jutunk: felérünk lassanként, ennek a nyelvnek megállapodott korából, közép időbeli tsodálatos nevedezésére, onnat feljebb első felserdülésére, szóllásra fakadó gyermekségére, az eredeti nyelvre.<sup>579</sup>

Nem mellékes azonban az sem, hogy ennek a teóriának az alkalmazása milyen ismeretelméleti alapon történik. Berzsenyi esetében az urbanitás-eszmény érvényesülését figyelhetjük meg, amellyel kapcsolatban már többször idéztem Joseph von Sonnenfels nyilatkozatát. Ezzel lényegileg megegyező Hegelnek a platóni dialógusokat alapul vevő definíciója:

Az urbanitás [...] megáll amellett, hogy az ember mindenkinek, akivel beszél, megadja a tökéletes személyes érületi és vélemény szabadságot, valamint a nyilatkozás jogát; úgyhogy ellennyilatkozásában és ellentmondásában az a vonás jut kifejezésre, hogy saját beszédét a másiknak nyilatkozásával szemben szubjektívnak tartja; mert ez olyan beszélgetés, amelyben a személyek mint személyek lépnek fel, nem pedig az objektív ész beszélget önmagával.<sup>580</sup>

Azt láttuk, hogy Berzsenyi az antirecenziókban ennek az eszménynek a jegyében járt el, de vajon lehet-e ismeretelméleti állásfoglalást tulajdonítani a rövid bevezető mellett főként egyes szavak etimologizáló elemzéséből álló nyelvészeti jegyzeteknek? Emellett szól, hogy Berzsenyi a szófejtegetések (a „bukdozások”) megelőlegezett végkövetkeztetését (hogy „a’ magyar nyelv tán az egész ó világ nyelveinek gyökere és anyja”) nem objektív igazságként, hanem feltételes módon fogalmazza meg. De a műhöz elsődleges kontextusként társítható szövegek is azt erősítik, hogy az itt tett kijelentések az urbanitás keretei között értelmezendők. Vegyük mindjárt Szabó József soproni professzor *Értekező Észrevételek a’ Magyarok’ Eredetéről* című tanulmányát, amelyre Berzsenyi forrásként hivatkozik. Az e munkában fellelhető önreflexív megjegyzések világossá teszik, hogy a magyar őstörténetet részben

<sup>577</sup> Ld. ADELUNG 1970, I, X–XXII.

<sup>578</sup> FÉNYFALVI KARDOS 1806, 56. A mű – a vita többi dokumentumával együtt – szerepel Berzsenyi könyvkölcsönzési listáján. (PIM V 1193)

<sup>579</sup> FÉNYFALVI KARDOS 1806, 63.

<sup>580</sup> HEGEL 1977, II. 120.

Berzsenyihez hasonlóan szövizsgálat útján felderíteni szándékozó Szabó nem kartézianus, hanem szubjektív igazság-fogalmat alkalmaz, amikor a befogadó egyéni véleményére bízva műve megítélését:

Mennyire van igazságom mind ezekre nézve, a' dologhoz értő meg fogja itélni. Hogy sokban hibázhattam, megengedem<sup>581</sup>

Urbánus vonás nála az is, hogy nem kizárólagos célja saját állításainak bizonyítása, ezen túl a dialogicitás fenntartását, a diskurzus folytatásának ösztönzését egyenrangú célként tünteti fel:

A' mit mondtam, többnyire a' mint lehetett, meg bizonyítottam; ha többet mondtam, Nemzetem' betsületére mondtam, azon mellékes tzállal, hogy hazánkfiyait e' felséges köz részvételű tudományos tárgyra nézve [...] figyelmetessé tegyem.<sup>582</sup>

A szófejtegetésekkel és azoknak a magyar őstörténet kapcsán történő felhasználásával összefüggésben még több, hasonló ismeretelméleti jellegű eszmefuttatást lehet idézni a korból, például Teleki Józsefét,<sup>583</sup> Kolmár Józsefét<sup>584</sup> vagy éppen Vörösmarty Mihályét.<sup>585</sup> Mindegyikük felfogásában közös, hogy érvelnek a hipotetikus kijelentések tudományos hasznossága mellett, s az is, hogy a lehetségesre való építést elhatárolják az önkényes megnyilatkozásoktól. A feltételes megállapítások végső legitimációját az említett szerzők a „józan értelemben”<sup>586</sup>, avagy a (Szabó József szerinti) „köz részvétel” nyomán az adott kérdésről (majdan) kialakuló tudományos közvélekedésben találják meg. Hasonlóan értelmezhetjük Teleki Józsefnek azt a meglátását, hogy a készítendő magyar szótár akkor éri

<sup>581</sup> SZABÓ J. 1825/b, 97–98.

<sup>582</sup> SZABÓ J. 1825/b, 98.

<sup>583</sup> „[az etimológia] által nyelvünk belső történeteiben egy új igen szép világot gyujthatunk; a szavak nemzésének megvizsgálása azoknak valóságos értelmét nyilván megmutathatja [...] Nagyok és kétségben nem hozhatók a' helyes etymologiának hasznai [...] Itt mindazáltal a' tsalatkozó hiedelmesség, és a' mindent elfojtó kétségeskedés között való keskeny közép utat eltalálni nagyon nehéz. [...] tudatlanságunknak megvallása sehol sem meg engedhetőbb, sehol sem inkább kötelességünk mint az etymológiában” (TELEKI 1821, 40–41.)

<sup>584</sup> „Mind ezeket megelőzi a' hajdani idők Periodusa, a' midőn Ős eleinkről semmi hiteles historiai datumaink nem lévén, az ő lételek, és viselt dolgaik elrejteznek a' setétség' országában. Itt már a' képzelődés annyi Hypothesis formálhat valamennyit akar: de a' szabad tetszés szerint való elmefuttatás, tsak Román, és üres álmodozás, hanemha van a felvett Hypothesisnek valamely fundamentuma, a' mellyet nyomosnak talál a józan értelem és a' mellyet gyámolit az emberiség historiájának Analógiája. Historiát, szabad kénnyel teremteni nem lehet: de históriai hypothesisek nélkül el nem lehetünk.” (KOLMÁR 1821, 17.)

<sup>585</sup> „Attól sem irtózom, hogy fejtegetéseim' nagy része csak gyanításképpen fogadtassék. Az idő, ha munkásak leszünk, kiemel éjünkéből, 's bámulni fogjuk nem csak történeteinkben, hanem minden szavainkban, a' nagy ösök' világos szép lelkét” (VÖRÖSMARTY 2000, 31.)

<sup>586</sup> KOLMÁR 1821, 17.

el a lehető legnagyobb tökéletességet, ha annak megalkotásában részt vesz „minden most élő hazánkfia”, és ezzel a „nemzetnek egész mostani tudományos tehetségét [...] hasznunkra fordítjuk”.<sup>587</sup>

Összességében az mondható el, hogy urbánus keretek között a tudomány funkciója nem a téves és a helyes állítások egymástól való elkülönítése, az előbbiek megbélyegzése, eliminálása, s az utóbbiak végső igazságként való rögzítése. Nem, ugyanis az egyéni megnyilatkozás közvélekedéshez képesti szubjektivitásának vélelme minden állításba eleve bekódolja a tévedés lehetőségét. Így az urbanitás tudományszemléletében elmosódik az éles, véglegesen meghúzható határ a helyes és a téves állítások között, s a tudományosság számára megnyílik a lehetséges és a feltételes tág mezeje.

Hogy Berzsenyinek a pozitivista tudományszemlélet számára csak „tévedéseikben tanulságos” nyelvészeti fejtegetései szinkrón olvasatban a „lehetségest” megragadó, tudományosan értékelhető kijelentések sorozata lehetett, azt az eddigieken túl jól mutatja egy analóg példa, a Czuczor–Fogarasi-féle akadémiai nagyszótár nyelvhasznítási alapelveinek ügye, amelyről Békés Vera írt esettanulmányt.<sup>588</sup> A szótárnak a Magyar Tudós Társaság megfelelő pléniumai által hivatalosan elfogadott alapelvei ugyanis egyértelműen magukba építik a lehetséges kategóriáját, amikor azt a kiinduló feltételezést írják elő a készítők számára, hogy az idegenekhez hasonló, de nem kétségtelenül idegen szavak magyar eredetűnek tartassanak. Ez a Berzsenyire is jellemző módszertani elv utóbb heves bírálatot váltott ki a pozitivista Szarvas Gábor részéről, amely kritika azonban – amint Békés Vera megfogalmazza – egy „paradigmatikus tévedésen” alapult, Szarvas ugyanis saját tudományfogalmából indult ki, mely szerint a bizonytalanra, a lehetségesre épített mindenfajta kísérlet egészen egyszerűen tudománytalannak minősül.<sup>589</sup>

### 3. A művelődési program kontextusa

A nyelvészeti jegyzetek azért sem hagyhatók ki zárványszerűen az életműből, mert az őket inspiráló alapfeltevés egybevág Berzsenyi művelődési programjának központi elképzelésével, az *eredeti* magyar kultúra és az általános emberideál azonosságának tételével. Figyelembe véve, hogy Berzsenyi értelmezésében a nemzeti eredetiség fogalma nem

<sup>587</sup> TELEKI 1821, 57–62.

<sup>588</sup> BÉKÉS 1997, 146–162.

<sup>589</sup> BÉKÉS 1997, 156–157.

egyesítésre és elkülönülésre utal, hanem az univerzális eszmény (a közepszer vagy középlet) tökéletes leképezésére, így a magyar nyelv eredetiségének bizonyítása sem nacionalista öngazolás nála, hanem a nemzetek fölötti ideálra való visszavezetés.

A nyelvészeti kísérletek tehát annak a nyomai, hogy Berzsenyi a magyar tánc és tánczene mellett a magyar nyelvben is kereste a nemzet valamikori ideális „aesthetias” kultúrájának nyomait (összhangban azzal a korabeli tudományos nézettel, amely a magyar nyelv történetének korai szakaszát történeti kútfők hiányában kizárólagosan ilyesfajta kutatással vélte hozzáférhetőnek). Különösen jól mutatják ezt a törekvést azok a szófejtegetések, amelyek a neohumanista alapképzetben az emberideállal egynek tekintett görög-római hagyomány és a magyar műveltség párhuzamosságait domborítják ki, mint például a „múzsza” és a „grácia” szavak magyarázata:

65. Musa - mu-sza, vagy szó. Tudjuk, hogy a' Magyar minden éneket és mu'sikát szónak nevez, a' szó pedig gyakran sza. A' mu kitsint jelent, mint láthatni ezekben: mula, vagy mu-ló, az az, kis ló, mujkó, mutzi, mutzinka, mur'sa s.t.; a' kitsinnek és szépnek ideáji pedig mindenkor öszve folván, jelentett a' mu szépet és kitsint, melszerint a' Múzsza annyi, mint szép, kis szó, vagy ének 's innét a' mu-szó-iga, vagy mu'sika, innét a mu-szo-logni, vagy mosologni.

66. Gratia - gárat, gyárat, járat, járás egyet jelentők, a' mit a' jer és gyer 's gyermekes gyár, gyár, gyári baba, midőn a' gyermeket járn tanítják, nyilván mutatják; innét a' malomban a' garat, innét a' gradus, gradits, gyaratni, az az, járatni, ugorni, tántzat járn, az az, dana-szót járn, melszerint látni való hogy a' Gratia nem egyéb, mint Tántz, tsak hogy a' Gratia helyét a' Tántz foglalta el; de hogy három volt a' Gratia azt még mast is tudja a' Magyar, mert innét szokta kiáltani: három a' Tántz, az az, három a' Gratzia, a' tántz pedig nem egyéb mint ének

A feltételezés, hogy a magyar nyelv az emberideál közvetlen kifejeződése, Berzsenyi más műveiben is megmutatkozik különféle, a mondandót alátámasztó szófejtegetések formájában. Ilyen az „alak” szó értelmezése az *Észrevételekben* vagy a „szép” magyarázata a *Poétai harmonistikában*. Ezeket az eszmefuttatásokat a szakirodalom önkényesnek minősíti,<sup>590</sup> holott szinkrón értelmezésben inkább a lehetséges kategóriájához tartoztak, s ily módon rendelkezettek tudományos relevanciával, integráns részét alkotva az érvelésnek.

<sup>590</sup> Vargha Balázs többek között a szép=szi-ép etimológia miatt vádolja Berzsenyit „doktrinér tudóskodással”. (VARGHA 1959, 259.)



## VII. fejezet

### Kritikai írások

#### 1. Kritikai levelek

Kilenc kritikai levelével (melyeknek fiktív címzettje Döbrentei Gábor<sup>591</sup>) Berzsenyi a *Poétai harmonistikában* lefektetett esztétikai alapelveit ülteti át a gyakorlatba. Ennek során elvi alapokon bírálja Kazinczy, Szemere, Dayka és mások költői műveit, de recenziós tevékenységét elméleti munkákra is kiterjeszti, reflektálva Kölcseynek több, az *Élet és Literatura* 1826–27-es évfolyamaiban megjelent tanulmányára.

Az *első levél* nyelvészeti jellegű, s Döbrentei bizonyos szóképzési és helyesírási megoldásaival száll vitába. Ami miatt ez a levél különösen érdekes, az a bevezető bekezdések ismeretelméleti érdekű okfejtése a nyelvi jelenségek megítélésről:

A dolog' természetében van az, hogy számtalan szavainkat, számtalan szólásformáinkat s azoknak még számtalanabb helyzeteiket, változataikat mindenkor ugyanazon egy szempontból nem tekinthetjük, nem minden ember, de még ugyanazon egy ember sem; holott azt is minden szempontnál számtalanul különféle ok és cél! majd így majd amugy intézi, néha pedig az okok' egyenlő mértékét, a legszorosb latolónál is, a pillantat' különféle szelleme majd erre majd amarra billenti. A' miből természet szerint csak az következik, hogy ha a nyelvtudomány' minden alapjaiban egészen egyezünk is, de mégis beszédünk soha egy nem lehet, mert szellemünk' legbelsőbb természete szerint az örökké változni fog.<sup>592</sup>

Ez az urbánus szemléletű állásfoglalás a nyelvművelés kérdéséről egyben elvont-elméleti reagálásnak tekinthető Kazinczy és Kölcsey felfogására, lévén ők saját nyelvjárásukat ideállá téve minősítették provinciálisnak Berzsenyi verseinek egyes kifejezéseit. Míg az eme ítélet mögött megbúvó kazinczyánus álláspont a „gustus” elsőbbségét hirdeti az „usus” felett,<sup>593</sup> Berzsenyi szemléletében a nyelvi ideál és az „usus” mindig csak a „pillantat' [...] szellemének” megfelelően válhat eggyé, vagyis szerinte az

<sup>591</sup> Döbrenteiről Berzsenyi azt tartotta, hogy „esztétikai principiumai” rokonak az övével. (Levél Döbrenteihez 1828. július 8.) Berzsenyi életének utolsó nyolc évében Döbrentei volt fő személyes kapcsolódási pontja az irodalmi élethez, őt tette meg hagyatéka gondozójának is. Kettejük levelezését Döbrentei adta ki, erősen manipulált formában, részeket hagyva ki Berzsenyi leveleiből és betoldva kétes hitelű saját leveleket.

<sup>592</sup> BERZSENYI 1842, 137.

<sup>593</sup> Vö.: CSETRI 1990, 90–93.

örök-változatlan ideál az időben mindig más-más nyelvi formákat eredményez. Tehát Kazinczyék statikus-deduktív, az egyéni ízlés külső beavatkozását feltételező *nyelvszabályozási* eszményével szemben itt Berzsenyi egy ideál vezérelte, de azt soha ki nem merítő, társadalmi és immanens-dinamikus-dialektikus *nyelvképzés* (az általa használt szóval „nyelvképzet”) alternatíváját vázolja. Ebbéli nézetével egyébként korántsem állt egyedül a korban, hiszen Teleki József és az újonnan alakult Magyar Tudós Társaság célkitűzése is az urbanitás-elvnek megfelelő nyelvművelés volt, ellentétben a francia típusú akadémiák *nyelvszabályozó* működésével.<sup>594</sup>

A *második, harmadik és negyedik levél* immár kimondottan Kazinczyval foglalkozik. Berzsenyi először hajdani mestere egyik bírálatára fókuszál, majd ugyanitt kifejtett verstani nézeteit boncolgatja, s végül megkísérel átfogó értékelést nyújtani pályájáról.

A Hébében megjelent bírálatról szólva Berzsenyi elsőként Vásárhelyi János *Költő vágyása* című versének elragadtatott dicséretét kifogásolja. Ebben kiindulópontja az *Észrevételekben* már megfogalmazott eszmény, az emberideált közvetlenül leképező, az egyéni stíluson túlmenő poétai nyelv. Az emberi-poétai teljesség kifejezését azonban Berzsenyi szerint Vásárhelyi verse meg sem közelíti, mivel nem tudja egységre léptetni gondolatait és érzéseit, avagy „érzelmeit gondolatokká világosítani”.<sup>595</sup> A költeménnyel kapcsolatos téves értéktétele mellett Berzsenyi azért is hibáztatja Kazinczyt, mert „ennyire köti poétáinkra az ő tudós nyelvét”,<sup>596</sup> vagyis nemcsak helytelen (nyelvi) normákat állít fel, de antiurbánus módon általános érvényűnek is tünteti fel őket. Ugyanezt a magatartást leplezi le Berzsenyi Kazinczynak a Ráday-nem, azaz a rimes-időmértékes verselés melletti érvelésében, melyben ráadásul alapvető következetlenségeket is talál.<sup>597</sup>

A *negyedik levél* az, amelyet a szakirodalom általában kiemel a műből, a benne található Kazinczyról adott jellemrajz miatt. Mondanivalója úgy summázható, hogy Berzsenyi – számos hibája ellenére – nagyra becsüli Kazinczyt mint embert, szépíróként is sokra értékeli, irodalompolitikáját viszont már egy az egyben elvetendőnek tartja:

<sup>594</sup> BÉKÉS 1997, 126–127. Az egyéni nyelvi normaszabás elvetésére ad példát Horvát István egyik Kazinczyhoz írt levele is: „Erdélyi Leveleidet szívesen által fogom olvasni, s ha csakugyan ez tekéltt akarod, hogy jobbitsak magyarságodon, ezt is megteszem. De vajon én vagyok-e, ki tolladon, vagy tollad után, jobbíthatok valamit? Egy szabad nemzet nyelve békó és kemény pálca alatt nem állhat, kivévn, hogy minden grammatikai rendszabás nélkül zűrzavar sem lehet.” (Horvát István Kazinczy Ferenchez 1824. nov. 12, *KazLev*, XIX., 232–237.)

<sup>595</sup> BERZSENYI 1842, 141.

<sup>596</sup> BERZSENYI 1842, 141.

<sup>597</sup> BERZSENYI 1842, 142–144.

én benne a szépirót mindig szerettem, s csak azon kártékony elveit ostromoltam, melyek szerint ő a magyar poézis menetelét, mely a nagy rómaiak és görögök felé vala indulva, az íztelen troubadourok útjára fordítá. Én ezt mindenkor messzeható tévedésnek láttam; mert tudtam a poézis messzehatásait és mindenkor azt hittem, hogy csak annyiban emelkedünk, a mennyiben ama két nagy nemzethez közeledünk. Ő ellenben a poétát néha csak floristának nézé, s nem látá, hogy a bölcs görögöknél a lélekképzet egészét a poézis képezé.<sup>598</sup>

A trubadúrok említése itt – akárcsak Berzsenyi más műveiben – utalás a széles értelemben vett, lényegében a schilleri szentimentalizmussal rokon értelmű romantikára, s annak érzelmkifejező költészetére. A neohumanista képzés-eszmény szempontjából ez az irányzat egyoldalúságnak, s ezért visszalépésnek, a testi-lelki egységes emberideál szem elől tévesztésének számít.

Elméleti szempontból az *ötödik levél* a legérdekesebb, mivel az itt Kölcseyvel folytatott vita során olyan elvi ellentét kezd kikristályosodni kettejük között, amely később, Berzsenyinek *A kritikáról* című tanulmányában nyeri el végleges megfogalmazását: az ízlés fogalmának értelmezéséről van szó. A vita kezdőpontja Kölcsey megjegyzése az *Élet és Literaturában* közölt *Kritika és antikritikában* az *Észrevételek* egyik megállapításával kapcsolatban:

Miért állítja azt Berzsenyi, hogy az erő és fenség szülhet ugyan durvaságot és dagályt, ha *ízlés* nincs mellette, *de ahol ez nincs, ott poeta sincs*? Nem tudhatta-e ő, hogy ízlés nélkül ugyan nem, de egészen ki nem fejlett ízléssel igen is lehet poeta? S hogy lehet, arra ő magának bizonyosságul szolgálhat.<sup>599</sup>

Berzsenyi válasza a *Kritikai levelekben* a következő:

Kölcsey nem tudja azt, hogy mikor az esztétikázó a szépről, költérről s poézisről általában beszél, nem azok számtalan nemeiről, hanem csak azok legfőbbbeiről beszél, az az: a legfőbb költéri szépről, legfőbb költérről és legfőbb poézisről; mert ha azt tudná, nem gáncsolna engem azért, hogy a szépet csak a vegyületben állítam lenni, sem pedig azért hogy én ezt mondám: *a hol ízlés nincs, ott poeta sincs*. Van igen is, de milyen? s nem mondhatjuk-e azt, hogy a költér csak addig költér a meddig ízlése van, holott valamint az ízlés, úgy az egész poézis nem egyéb mint szépérzés?<sup>600</sup>

Az álláspontok adekvát értelmezéséhez észre kell venni, hogy a vitázó felek tulajdonképpen elbeszélnek egymás mellett, annak következtében, hogy bár látszólag

<sup>598</sup> BERZSENYI 1842, 145–146.

<sup>599</sup> KÖLCSEY 1960, 581.

<sup>600</sup> BERZSENYI 1842, 146.

ugyanazt a fogalmat, az „ízlés”-t használják, de két, egymással összemérhetetlen fogalmi rendszer részeként.

Berzsenyi jó szemmel konstatálja, hogy Kölcsey a „szépnek számtalan nemei” és „legfőbbbei” között közvetlen megfelelést tételez. Kölcsey ízlésbeli ideálja ugyanis a „summum bonum” (a legfőbb jó, az abszolútum), amelyet „mind az egész literatura, mind az egyes literátor előtt fel szabad, és fel kell mutatni, hogy akik akarják, látniuk lehessen, mely távolságban álljon még a pálmakoszorú”.<sup>601</sup> Eszerint tehát az ízlés a produkció és az ideáció (az egyedi műalkotás és az egyetemes, változhatatlan szépségeszmény<sup>602</sup>) közti távolság objektív megállapításának képessége, s különféle fokozatai mutatják az adott író művészetének vagy akár a nemzeti irodalomnak a fejlettségi szintjét.

Ezzel szemben Berzsenyinéél az ízlés: „szépézés”, az ideállal kialakított egyéni viszony, az eszmény különös leképezése, ezért véli úgy, hogy az általános esztétikai elvekre vonatkozó kijelentések nem alkalmazhatók közvetlenül a szépség egyes nemeire. Nem arról van szó, hogy Berzsenyi tagadja a szépség állandó és örök törvényeinek létét, hanem arról a neohumanista megközelítésről, mely szerint a szépség mindig csak az időben ragadható meg, mint ezen törvények temporárius megjelenítése. Bouterwek így fogalmaz:

A szépség fogalma viszonyfogalom és az is marad örökké. Mindig a dolgok hozzánk való viszonyát jelenti és nem egy dolog tulajdonságát. Önmagában vett szépség nem létezik. [...] A szépséget csak saját természetünk törvényei szerint ismerjük.<sup>603</sup>

Ebben a kontextusban Berzsenyi ízlés-fogalma, a szépézés, az ideál és a művészi produktum pillanatnyi egységben látásának képességét jelenti, melynek hiányában az eszmény teljességét reprezentáló poézis létrehozása elképzelhetetlen. Az így felfogott ízlés – ellentétben a Kölcsey definiálta ízléssel – nem fejleszthető az egyén szintjén, mechanikus célkitűzéssel, hanem csakis az urbánus, „szeliden oktató”,<sup>604</sup> dialogikus képzési folyamat keretében.

Ugyanebben a levélben Berzsenyi egy meglehetősen szerencsétlennek tűnő filológiai vitába száll Kölcseyvel a görögök lírikumáról, illetve „poétai nyelvéről”. Itt elsőként az a szembetűnő, hogy mennyire eltérő kvalitások csapnak össze a klasszika filológia mezején: az

<sup>601</sup> *Körner Zrínyijéről* = KÖLCSEY 1960, 533

<sup>602</sup> „A való művészi szépség nem valami relativum, talpkövének a természet változhatatlanságában mélyen kell feküdni, annál fogva egyeteminek kell lennie.” (*A leányórzó: A komikumról* = KÖLCSEY 1960, 605.)

<sup>603</sup> BOUTERWEK 1807, 42–43.

<sup>604</sup> „mivel illy botlékony emberké vagyunk, ohajtanám, hogy kritikánk ne elnémító, hanem csak szeliden oktató legyen” (BERZSENYI 1842, 146.)

*Iliászt* görögből fordító Kölcsey és Berzsenyi, aki előtt „a görög nyelv ismeretlen föld”<sup>605</sup> (mint vitapartnerre megjegyzi), s csakis másodlagos forrásokra, Bouterwek és Barthélemy műveire hivatkozhat. Ezúttal is fel kell azonban figyelni rá, hogy a vitázók eltérő módon szólalnak meg, tulajdonképpen két különböző síkon mozognak. Kölcsey „régiség-tudományi” érvelése archeológiai jellegű, olyan értelemben, hogy a jelen szempontjaitól független igazságokat kér számon Berzsenyin. Berzsenyi okfejtése ezzel szemben nagyon is aktuális érdekű, lévén egy olyan görögségképet véd – a neohumanista hagyomány illusztris munkáira támaszkodva –, amely nem a múlt rekvizitumaként érdekes, hanem mint saját, az antik görög kultúra (újra)értelmezésére épült esztétikai rendszerének alapvető része. Hogy a poétai nyelv és a görögség eszméjének összekapcsolása számára mennyire időszerű probléma, mutatja, hogy ezzel hozza összefüggésbe nyelvújítási nézeteit is:

Barthélemy azt jegyzi meg, hogy Homerosz’ nyelve egyik szójáráshoz sem volt kötve, hanem a görög nyelv’ különféle szójárásaiból olvadt össze; s úgy hiszem innét folyt a görög poétai nyelvnek azon fő jelleme, hogy valamint az atticismustól, úgy egyéb szójárásoktól is egyiránt független volt. Ezért ohajtanám én hogy nyelvünket egyik szójárásunkhoz se szoritanók, hanem mindeniktől egyiránt függetlenné tennők.<sup>606</sup>

Kölcseyvel szembeni további, a verstan tárgykörébe tartozó megjegyzései a költészet formai-tartalmi egységének görögös ideáljából indulnak ki, s Kölcsey és Kazinczy ettől eltérő nézeteiben (és lényegében az egész modern európai műveltségben) nem lát mást, mint szeszélyesen változó, esetleges formalizmust. Ezzel a vélelmezett ízlésbeli káosszal szemben a következőt javasolja:

az izlet vak, változó és változtatható míg azt nem az okosság, hanem csak a divat intézi [...] De épen azért mivel izletünk illy vak és változó, kötelessége a jótakaró ironak nemzete’ izletét a vak és szünet nélkül változó divat gyermekkénye alul felszabadítani ‘s annak törvényeit az okosság’ örök törvényeivel harmóniába hozni.<sup>607</sup>

Vagyis Berzsenyi az ízlést ki akarja vonni az egyéni megítélés kizárólagos hatóköréből, de nem azért, hogy alávesse bizonyos általános elveknek, hanem hogy „harmóniába hozza” velük, ami módszertana ismeretében úgy értelmezendő, hogy az ízlés (pillanatnyi)

<sup>605</sup> KÖLCSEY 1960, 581.

<sup>606</sup> BERZSENYI 1842, 147.

<sup>607</sup> BERZSENYI 1842, 149.

törvényeinek az abszolútummal való dialogikus viszonyban kell újra és újra megfogalmazódniuk.

A *hatodik levél* Dayka Titkos búját elemzi, azt a verset, amelyet Berzsenyi már 1818 körül is megbírált egyszer. Következtetései nem változtak azóta, így az elemzés summája szerint a költemény a szentimentális-homályos, a gondolat rovására a formát, „fűlmuzsikát” előnyben részesítő versek példatárát növeli. Berzsenyi módot talál arra is, hogy Daykán keresztül újból megtámadja a Kazinczy-féle irodalmi kánont, amellyel szemben Révai „középszerűre szállított” költeményét állítja példaként.<sup>608</sup>

A *hetedik levél* Kazinczy Áte-sonettjét vizsgálja, s elmarasztalja egyoldalúan érzelmkifejező volta miatt. Ehelyett érvelésében a kétfázisú (az ihlet és a racionális mérlegelés állapotát váltogató) neohumanista alkotásfolyamat-modell mellett foglal állást, Jean Paul esztétikájára is hivatkozva:

ezért mondja korunk' pajkos Arisztotelesze [vagyis Jean Paul]: *hogy nem hánykodó, hanem siktenger tükrözi a mennyet*. A mit azonban nem annyira a poézisra, mint a költésre kell alkalmaznunk. Mert bizonyos az ámbár, hogy csak oly érzelmeket festhetünk, a millyenek bennünk megvagynak vagy megvoltak; de az is igaz, hogy érzelmeinket csak akkor tudjuk poétai nótára tánczoltatni, mikor legjobb izűn dohányszunk; a poézis ellenben mutathat Volkánt, csak Pompéjit és Herkulanumot el ne borítsa<sup>609</sup>

A *nyolcadik levél* Szemere Pál sonettjeiben mutat ki „érzelmi harmóniátlanságot”, vagyis érzelmi túlhajtottságot, s ezt részben a „mesterkélt formának”, a „leoninus nyűgeinek” tulajdonítja,<sup>610</sup> így alkalmazva a tartalomhoz szorosan illeszkedő versforma görög ideálját:

[Szemere sonettjeiben] mind a gondolat mind a nyelv szép; de csakugyan azokra is meg kell mondanunk, hogy a gondolat' s beszéd' ömlete azokban is akadozó s távul van a könnyűség' azon kellemeitől, mellyeket Szemere' szabadabb műveiben láthatunk. Ez pedig nyilván mutatja, miként nem a költért, hanem egyenesen a versformát kell vádolnunk.<sup>611</sup>

A *kilencedik levél* Berzsenyi ízléssel kapcsolatos nézeteinek tömör kifejtésével kezdődik, itt fogalmazza meg legexplicitebben, hogy a szépséget viszonyfogalomnak tartja:

<sup>608</sup> BERZSENYI 1842, 152.

<sup>609</sup> BERZSENYI 1842, 154.

<sup>610</sup> BERZSENYI 1842, 156.

<sup>611</sup> BERZSENYI 1842, 156.

a dolgok magokban többnyire sem szépek, sem rutak, hanem a különféle viszonyok, mellék ideák s világnézetek alakítják azokat szépekké vagy nem szépekké. Ezért van az, hogy valamint a viszonyok és ideák' összeillését nem egyenlő élű szemmel látjuk; a szerint izlettünk sem egyenlő, de magunkra nézve is csak akkor szűnik habozó lenni, mikor egyszer minden szavainkat a leghatározottabb világnézet' létszereivel tudjuk összemérni.<sup>612</sup>

Ismét hangsúlyozni kell, hogy Berzsenyi „összemérni” akarja a világnézetet a költői kifejezéssel, tehát nem vezetni az előbbiből az utóbbit (mint Kölcsey), hanem kölcsönös viszonyt alakítani ki a kettő között. A kifejezés és az ideál közti oda-vissza tükröződés azonban csak akkor működhet akadálytalanul, ha a médiumként szolgáló nyelvi közeg mentes a zavaró elemektől; Berzsenyi ezért figyelmeztet itt a „mellékideákra”, a fogalmak nem intencionált jelentésrétegére.

Berzsenyi itt száll vitába Kölcsey komikum-tanulmányával, amely a „fennkomikummal” szemben az „alkomikumban” látja a „ragyogóbb pályát” megnyílni, amennyiben az utóbbiban a „nevetséges legfőbb lépcsője” összeolvad a „legfelsőbb szépséggel”.<sup>613</sup> Ez az álláspont már csak azért is ellentétes a közélet-esztétikával, mert Kölcsey az emberi kedélyvilág egyetlen mozzanatát kifejező forma végletekig fejlesztésében pillantja meg az ideált, de azért is, mert Berzsenyi az alkomikumban a „fennebb mellékideák” tudatos megsértését látja, vagyis az eszmény és a kifejezés közötti közvetlen viszony „esztétiátlan értelmet” eredményező megzavarását.<sup>614</sup>

## 2. Bírálatok

A *Bírálatok* a fent érintetthez hasonló jelelméleti alapokon nyugszanak, mint arra Szörényi László egy tanulmánya is felhívta a figyelmet Vörösmarty epikus költeményeinek kritikája kapcsán. Berzsenyi két rövid bekezdése így hangzik:

A' Rom, egy allegoriás költészet hexameterekben Vörösmartytul, mely minden tsudás és rémes regényesége mellett is szép rajzolatit adja az emberi életnek 's az emberiség változó örömeinek.

A' Délsziget, melly ismét valami rémregényes és rejteményes költészet két hosszú énekben Vörösmartytul. Tárgya úgy látszik a' férfiúi és asszonyi természetnek' rajzolatit adni; de ez a' tárgy olly végtelen

<sup>612</sup> BERZSENYI 1842, 157.

<sup>613</sup> A leányőrző: A komikumról = KÖLCSEY 1960, 608–609.

<sup>614</sup> BERZSENYI 1842, 157.

és fejthetetlen allegoriákba van merítve, hogy azt inkább csak sejteni mint látni lehet 's megvallom hogy az egész műnek nagyobb része reám nézve érthetetlen.

Szörényi felvetése szerint itt „szétválaszthatónak látszik Berzsenyi ítéletének pozitív és negatív oldala: vagyis a »csudás és rémes regényesség« mint negatív fogalom és a »szép rajzolat« elismerő méltatása”. Szörényi a továbbiakban amellet érvel, hogy Berzsenyi elismerése, illetve elutasítása az allegória (avagy mitikus ábrázolásmód) két fajtájának szól: *A Rom* (és a *Délsziget*) „antik normának és mintának megfelelő részét értékeli pozitívan”, a másmilyen, romantikusnak minősíthető képalkotást viszont elveti.<sup>615</sup>

Ezzel az értelmezéssel teljesen egyetértek, viszont a következő kiegészítéseket tartom szükségesnek:

A Berzsenyi megjegyzéseiben benne foglalt allegóriaértelmezés keretében a helytelen allegóriáról azt tudjuk meg, hogy „fejthetetlen” és „sejtet”, míg a helyes allegória tárgyát „látni lehet”. A pozitívan értékelt allegóriának (vagy az allegória megfejtett részének) továbbá ugyanaz a tárgya mindkét megbírált mű esetén: az ember, vagyis az első esetben „az emberi élet” és „az emberiség változó örömei”, a második esetben pedig „a’ férfiúi és asszonyi természet”.

Ha mindehhez hozzávesszük Vörösmarty *Két szomszédváráról* írott bírálatát is, akkor még világosabban látszik Berzsenyi kritikai eszménye. Itt ugyanis arra kéri a szerzőt, hogy

Musájának szebb, az az, emberibb és természeteseb tárgyakat válasszon 's ne tartsa lantjához méltónak az olly kannibálokat, mint a' Két szomszédvári hősek. Ha vérvitákat akarunk zengni, vagynak a nemzetnek elég szent harczai, 's ezek a' valódi hősköltszet' tárgyai. Ha pedig új tárgyakat akarunk költeni, akkor olyanokat illik költenünk, mellyek a' mi szelid keresztény Philosophiánk' iránylatával egyezők, a' mi pedig nem kannibalismus, hanem idyllismus, az az, idylli Ideal. Ennek utait készítse a' költész mint Voss a' szép Luizával és Göthe a' szép Hermánnal; mert így több hasznát vesszük a' hexametereknek mint amúgy.

A Berzsenyi által megkövetelt „emberibb tárgy” tehát ezúttal is az antik mintával esik egybe, hiszen az eszményként felmutatott „idillizmus” példái olyan művek, amelyek a görög versforma mellett az antik szemléleti mód modern alkalmazására is vállalkoznak, mint Goethe *Herrmann és Dorotheája*.

Ezen a ponton nagyon jól megmutatható, hogy Berzsenyinek mi a célja a görög formák ajánlásával. Semmiképpen nem valamiféle iskolás klasszicista igény kielégítéséről van szó, hanem arról, hogy a görög-emberi formák a maguk lehatároló mivoltában védelmezzenek az



azon túlival, a kannibálival, a nem-emberivel szemben. Ugyanígy a sejtető allegóriával, a *Két szomszédvárban* is fellelhető „homályos beszédekkel” kapcsolatban sem az Berzsenyi kifogása, hogy homályban hagyja a jelentés bizonyos mozzanatait, hanem inkább, hogy túlságosan kitágítja az értelmezés határait. A költői „csapongás” és „elragadtatás” ilyen esetben már olyan méreteket ölt, ami nem-antropomorf képekhez vezet, márpedig csakis a józan-emberi-görög formák jelentik az eszmények „szemünkhöz illő földi öltözetét”. Ha a poétai nyelv nem ezeket a formákat képezi le, akkor a jelentés vagy részleges és egyoldalú lesz, vagy emberen túli és metafizikus, mindenesetre nem dekódolható azon az ideális-egészleges módon, amelyet a *Poétai harmonistika* előír:

a' poesis nem arra való, hogy lelkünket mysticismus' ábrándozataiba buktassa; hanem leginkább tsak arra, hogy mind értelmünket, mind érzelmeinket és képzeleteinket olly egyirányú derületbe hozza, hogy a' poétai gondolatot ne tsak értsük, hanem egyszersmind érezzük és lássuk, a' mi pedig annyi, mint legfőbb értés<sup>615</sup>

Az embermivoltot a maga teljességében kifejező műeszményre vezethető vissza Takácsy Józsa hősregjének hibáztatása is, hiszen abban partikulárisan nemzeti, a görög ideállal kapcsolatba nem hozható mítoszokat talált Berzsenyi:

Úgy látszik a' szerző valami magyar mythoszokat akar formálni; de ójjanak illy gondolattul a Helicon' istenei. Nints és nem lehet több valódi költészi mythológia mint az egy görög, melly egyszersmind magyar is, mert a legfőbb költészi avagy emberi szép minden nemzetet egyiránt illet s minden nemzetnek egyiránt legfőbb tzelja.

Az elvi megjegyzéseken túl a *Bírálatok* legnagyobb részét egyes szavak, kifejezések, szintagmák sokszor szövegösszefüggésükből kiragadott, s emiatt kéregkritikainak tűnő bírálata teszi ki. Ezek a helyi érdekű megjegyzések azonban kapcsolatba hozhatók a kritikai ideállal, hiszen a kétértelműségek, pongyolaságok, a beszéd érthetőségét veszélyeztető újítások kiküszöbölése mind-mind a jel és a(z emberi) jelentés egymáshoz való közelítését szolgálják.

Az ellenkező lehetőséget ábrázolja Berzsenyi *A poézis hajdan és most* címen ismert versében, azt, amikor az ember és az eszmény viszonyából kiiktatódik az emberi jel, azaz a görög mitológéma. Ebben az esetben Berzsenyi a Szemelé-mítoszra utalva az „emberi szép”,

<sup>615</sup> SZÖRÉNYI 2002, 178–184.

<sup>616</sup> BERZSENYI 1994, 334–335.

az emberi formájú tartalom megsemmisülését vizionálja, illetőleg azt, hogy a költészet érthetatlenné válik, elnémul:

Most a' halandó, mint ama büszke lány,  
Villámfénybe vonult isten ölén enyész:  
A szent poezisz néma hattyu,  
'S hallgat örökre hideg vizekben.<sup>617</sup>

<sup>617</sup> BERZSENYI 1842, 59.

## VIII. fejezet

### „Népképzet”: Társadalmi reformelképzelések

#### 1. Áttekintés

Berzsenyi 1830-tól kezdve készített olyan tervezeteket, amelyekben (nép)képzési elvei gyakorlatba való átültetésének az irodalmi élet keretein túlnyúló konkrét lehetőségeit kutatta. Széchenyihez, Wesselényihez és Döbrenteihez írt leveleiben már a realizálás stádiumában lévő társadalmi-kulturális kezdeményezésekről – a lóverseny és a nemzeti színház ügyéről – alkot véleményt, azzal a célzattal, hogy a neohumanista eszményeknek megfelelő mederbe terelje azok megvalósítását. A lóversenyüggyel kapcsolatos kudarc, az az értetlenség, amellyel Széchenyi a téma Berzsenyi-féle megközelítését fogadta, ismert.<sup>618</sup> Berzsenyi ennek ellenére (vagy éppen ezért) elkészíti hasonló szellemű, a földművelő nép képzését előirányzó programját (*A Magyarországi mezei szorgalom' némelly akadályairul*), amelyet 1834-ben nyújt be az akadémiának. Ehhez kapcsolódik *Polgári rendtartás* címen ismert, töredékben fennmaradt tervezete, amely a nép életét az általa elképzelt görögös-ideális berendezkedésben befolyásoló szabályok és törvények gyűjteménye.

#### 2. Levelek

##### 2. 1. Széchenyihez és Wesselényihez

1830 elején Széchenyi István levélben felkereste Berzsenyit és elküldte neki *Lovakrul* című könyvét,<sup>619</sup> s – a válaszlevélből kikövetkeztethetően – ugyanekkor Wesselényi Miklós is írt neki, gyaníthatóan szintén mellékelve a küldeményhez saját, ekkor megjelent lovászati témájú munkáját.<sup>620</sup> A levelek közvetlen célja a nagy költő előtt való tisztelgés mellett támogatásának megnyerése a Lóverseny Egyesület számára, amelyet Berzsenyi meg is ígér kettejükhöz együttesen címzett válaszában – reagálása azonban nem merül ki ebben, hanem

<sup>618</sup> Erről legrészletesebben ld. OROSZ László, *Széchenyi és Berzsenyi* = OROSZ 2000, 36–49.

<sup>619</sup> Széchenyi István Berzsenyi Dánielhez, 1830. január 10. MTAK Kt. K 193/126.

<sup>620</sup> Címe: *A régi híres méneseke egyike (zsibói) megszűnésének okairól* (1829). Wesselényi levele elveszett, s a

egy nagyívű fejtegetésben értelmezi is Széchenyiék kezdeményezéseit, s kísérletet tesz azok befolyásolására.

Berzsenyi Széchenyiék kezdeményezéseiben leginkább azt a mozzanatot értékelte, hogy „a nagy angol népnél szokásban lévő különféle egyesületek és pályák szisztémájának”<sup>621</sup> hazai meghonosításán fáradoznak. Ezt a törekvést kétféle szempontból tartotta jótékony hatásúnak:

a nagy és boldog angol népnek ezen bölcs szokásai oly alkotó létszerei, kifejtői s fönntartói a legbelsőbb néperőknek, melyek egyrésztül a luxus által megszorított szükségünkhez képest a nemzeti szorgalmat a lehetőségig emelik; másrésztül pedig az egyesületi társalkodás által a lelket a lehetőségig képezik, így ezen tetők egyezetében az európai kultúra tetejét s legfőbb célját elérik.<sup>622</sup>

Ebben, a *Poétai harmonistika* terminológiáját alkalmazó passzusban világosan érvényesül Berzsenyi képzés-eszménye: a képzés, az ellentétek harmonikus egyesülésének egyre nagyobb, egyre harmonikusabb egységeket alkotó folyamata itt a nemzetgazdaság és a nemzeti kultúra szempontjainak egymással való harmonizálását jelenti.

A folytatásból kiderül, hogy az így értett össznemzeti képzés folyamatának elindításához/dinamizálásához Berzsenyi (s ebben megegyezik a véleménye Széchenyiével) nem látja szükségesnek a fennálló társadalmi keretek megváltoztatását, hanem a meglévő formákat akarja új, harmonikusabb, humánusabb tartalommal megtölteni. Úgy véli ugyanis, hogy – az antropológiai tényező állandóságából fakadóan – nem létezhet olyan társadalmi alakulat, amelyet lehetetlen volna harmonizálni; ráadásul nincs is abszolút mérce, s minden aktuálisan megvalósult harmónia csak egy újabb, teljesebb összhang kialakulásához vezető lépcsőfok:

[a harmónia] a respublikában Athénét, a monarchiában pedig Britanniát szült, s [...] a leghiánosb formákban is valami szebb és boldogabb életet szülhet [...] valamint a mi rendeltetésünk, úgy a többi európai népeké is nem a régi formák felforgatását, hanem egyedül csak ezt a minden formákkal egyező s minden formákat boldogító Harmóniát kívánják; s ez tárgya Méltóságok intézeteinek is.<sup>623</sup>

szakirodalom hajlamos megfedkezni róla, hogy a híres válaszlevélnek ő az egyik címzettje.

<sup>621</sup> Berzsenyi gróf Széchenyi Istvánnak és báró Wesselényi Miklósnak, 1830. február 25. (BERZSENYI 1994, 510.)

<sup>622</sup> BERZSENYI 1994, 510.

<sup>623</sup> BERZSENYI 1994, 510.

A képzés által létrejövő harmónia szociális értelemben a „patriarkális világ” eszményét jelenti. Ez az ideál – melynek vízióját Berzsenyi későbbi tervezetei bontják ki részletesebben – nem egy valamikor volt társadalmi berendezkedés visszakívánására utal („nem lehet többé ideálunk a régi Rákos”), és igazából nem is társadalmi szinten ragadható meg, hanem az egyének közvetlen személyközi kapcsolataiban konstruálódik. Erről így ír Berzsenyi:

Ez a szép világ [...] igen közel van hozzánk, mert a keresztény fejedelmek már valójában pátriárkák, s nincs egyéb hátra, mint magunkat patriarkalizálnunk, azaz magunkat szelídebb, társalkodóbb s nyájasabb, egymást szeretőbb emberekké formálnunk s azáltal egymást boldogítanunk.<sup>624</sup>

Az ideál effajta megfogalmazása arra utal, hogy Berzsenyi reformtervének elsődleges célja nem a társadalomban uralkodó politikai-gazdasági viszonyok megváltoztatása, hanem az abban folyó kommunikáció ösztönzése, általánossá tétele, demokratizálása, az útjában álló akadályok lebontása: vagyis a képzés kiterjesztése. Ebbéli felfogása állhat amögött, hogy lényegében feleslegesnek tartja Széchenyi akadémiával kapcsolatos kezdeményezését. Berzsenyi szerint ez ugyan „nagy dicsősége lett volna hazánknak”, de jobb volna „gyakorlatibb intézetekre fordítani” az arra szánt pénzt, mert „a tudományok mécsek az éjben, a gyakorlat nélkül csak koporsói mécsek”. Az ő ideálja – szemben a tudomány művelésének akadémikus, egyoldalúan teoretikus, ezoterikus módjával – „a tudományok lelkét játékos szokásokba öltöztető”,<sup>625</sup> s őket így popularizáló képzés.

A fő eszmény, amelyet Berzsenyi számon kér Széchenyin és Wesselényin, a görög kalokagathiáé. Arról van szó, hogy a főrendek angol mintájú reformterveiben Berzsenyi nem látja biztosítottnak a szépet és jót egyesítő egészséges embereszmény szolgálatát, lévén szerinte „az angol szokások a filozófia művei”, s ezért „egyoldalúbbak”, mint a poézison alapuló görögökéi: „mindenik játszva teremtet, mint a Természet: az angol mindig jót, a görög mindig jót és szépet”. Ugyanakkor Berzsenyi szerint a magyar tánc és zene példája – mint egy valaha megvolt „aesthetiás kultúra” maradványai – a magyar és a görög ideál egyezésére utal, mivel mindkét eszmény a „muzsikának és gymnastikának” (azaz, tehetjük hozzá, a léleknek és testnek, a szépnek és hasznosnak) „nagy Harmóniáját” jelenti.<sup>626</sup> Javaslatát tehát – mint Hász-Fehér Katalin megállapítja – az, hogy Széchenyi (és Wesselényi) „az angol típusú »jó« mellé társítsa a görög, illetve magyar »jót és szépet«,”<sup>627</sup> ami a lóverseny vonatkozásában

<sup>624</sup> BERZSENYI 1994, 510.

<sup>625</sup> BERZSENYI 1994, 510.

<sup>626</sup> BERZSENYI 1994, 511.

<sup>627</sup> HÁSZ-FEHÉR 2000, 118.

annyit tesz, hogy a „pályanapok” legyenek a testgyakorlás mellett „egyszersmind vidám mulatságnak s nyájas örömnök ünnepei”.<sup>628</sup>

Megemlítenéd még, hogy az itt megfogalmazott görög olimpiai képzés-eszményt Berzsenyi a *Gróf Mailáth Jánoshoz* című ódájának első változatában a „Rákos szent mezején” olimpiát nyitó „istenfiak” közt lóversenyt nyerő Széchenyi személyében látja megtestesülni:

Óh, énekeld őt, a' diadal' fiját,  
Eurus-szülte lován mint viva, nyerve díjt,  
Sándorral, a' hírhedt lovaggal,  
Kezdve, teremtvé dicsó utat 's czélt<sup>629</sup>

Ennek a fajta eszményítésnek nagy hagyományai vannak Berzsenyi költészetében, legszorosabb párhuzamként a *Versek* Negyedik Könyvének képzésidealját megjelenítő Wesselényi-epigrammára utalhatok. Ahogyan ott a képzés-eszmény aktuális letéteményese a tizennyolc éves ifjú báró volt, itt a Sándor Móricot legyőző gróf lesz az, aki – a képzés immanens teleológiájának megfelelően – egyidejűleg kezdi meg a „dicsó utat” és teremti meg annak célját.

## 2. 2. Döbrenteihez

Széchenyi másik kezdeményezéséről, a Nemzeti Színházról Berzsenyi a Döbrenteihez 1830. március 8-án írt levelében nyilvánít véleményt. Döbrentei február 22-i levele, amelyre Berzsenyi válaszol, csak töredékesen maradt fenn, de kikövetkeztethetőleg a színház elhelyezése körüli vitákról számolt be. Válaszában Berzsenyi ezúttal is az „egyesületet”, vagyis a közönség képzésének – egyben magyarosodásának – serkentését tartja szem előtt, amikor Döbrentei elképzelését támogatva amellelt száll síkra, hogy a magyar színház kerüljön a pesti Német Színház épületébe.<sup>630</sup>

Igen elhiszem, hogy az olly lélek, mint gr. Széchenyi István félig tenni semmit nem akarhat. De minden bizonnyal körülményeink azt parancsolják, hogy itt fojtsuk el büszkeségünket s a te ítéleted szerint iktassuk a m[agyar] theatrumot egyenesen a városi épületbe; mert ha valahol kell egyesületre törekednünk, itt minden

<sup>628</sup> BERZSENYI 1994, 511.

<sup>629</sup> BERZSENYI 1979, 148.

<sup>630</sup> Az ügy háttéréről ld. KERÉNYI F. 2002, 117–120. Köszönöm Kerényi Ferencnek, hogy felhívta figyelmemet erre az adatra.

bizonyról fő cél lesz arra ügyelnünk, a mit pedig egy félmagyar publicumnál igen könnyen elérünk csak pénz, fény s pompa legyen.<sup>631</sup>

A folytatásban olyan elképzelést ismertet, amely a színházi előadást a görög minta szerinti művészeti versenyekké tette volna hasonlatossá, ahol is a nézők közül kisorsolt bírók döntöttek a díjak odaítéléséről.<sup>632</sup>

Én itt is igen hasznosnak látnám azt, ha a játszó tehetségekre pályadíjak rendeltetnének s a pályabírák a nézők lennének, olyformán, hogy minden főbbrangu néző valami arra rendelt ládába tenné annak nevét, kinek a pályadíjt ítelné. De a díjt ne csak egy nyerné, hanem a ládában található nevek avagy sorsok szerint oszlanék az el. Nem volna-e szép édes Barátom midőn ezredek mulva is ez zengene a játékczedulán: Pályanap. – az ének jutalma. Döbrentei díj. – s mikor a szép leányka repdeső szívéhez nyomná ajándékodat, nem éreznék-e hamvid?

Ez az ötlet a képzés-eszmény szemszögéből úgy értelmezhető, hogy a nézők (vagy legalábbis a főrangú nézők) részéről érkező azonnali visszacsatolás közvetlenné és kölcsönössé teszi az előadók és a közönség közti kommunikációt, vagyis fokozza a „társalkodás” intenzitását, megteremtve ezzel a képzés feltételeit.

### 3. Önálló tervezetek

#### 3. 1. A mezőgazdasági tanulmány

Berzsenyi 1833-as értekezése, *A Magyarországi mezei szorgalom ' némelly akadályairól* címe ellenére ('mezei szorgalom' itt a. m. 'mezőgazdaság') nem kizárólag gazdasági jellegű munka, hanem – akárcsak a Széchenyiéknek elküldött tervezet – gazdasági-anyagi és képzésbeli-szellemi szempontok egyidejű érvényesítésével, komplex módon vizsgálja problémáját, ez esetben a földművelő nép helyzetét. A mű szemlélete abban is hasonlít a lóversennyel kapcsolatos plánuméhoz, hogy nem a konkrétan fennálló gazdasági rendszer átalakítására törekszik, hanem a benne meglévő konstans elemeket szeretné harmóniába hozni egymással. Mint Józsa Tivadar megállapítja: „nem gazdaságpolitikai elveket keres [...],

<sup>631</sup> Berzsenyi Döbrenteihez 1830. március 8. A levelet a Kelet Népe 1876. május 7-i számában közölt formában idézem, minden egyéb kiadása töredékes.

<sup>632</sup> Ld. BARTHÉLEMY 1796, VI, 78–82.

hanem a föld és a föld népe közötti kapcsolatot vizsgálja, mint amely minden gazdálkodási rendszertől függetlenül fönáll.”<sup>633</sup>

Az első három fejezet a föld és nép közti harmónia materiális előfeltételeivel foglalkozik, s a népesség alacsony számát, helytelen eloszlását és a földbirtokok elszórt mivoltát hibáztatja gazdasági bajainkért. Azonban – mint Berzsenyi megjegyzi – „a mezei szorgalom’ virágzatához” a föld és nép helyes viszonyán kívül „még az is mulhatatlanul megkivántatik, hogy a földművelő nép, mind erköltsére mind értelmére nézve, nagy tzeljaihoz képzett legyen”. E felismerés jegyében a tanulmány nagyobbik része a legtágabb értelemben vett nevelés – vagyis a képzés – ügyére koncentráll. A kérdést Berzsenyi különféle szinteken veti fel, szó esik egész népek/népcsoportok képzésének általános kereteiről ugyanúgy, mint a magyar paraszti gyermeknevelés legapróbb részproblémáiról. Egyébként is megállapítható, hogy a munka mindvégig váltogatja a megközelítés fókuszát, egymást követi benne az elvont, nagyívű elképzelések előadása és a gyakorlati részproblémákra adott megoldási javaslatok ismertetése; így például a *Népképzeti elvek* és a *Falusi faépületek és azoknak sűrűsége* egyformán fejezetcímként szerepel. A példa és a szabály azonos nívón, azonos hangsúllyal való szerepeltetése a *Poétai harmonistika* módszertanára emlékeztető eljárás, s ez aligha véletlen egyezés. A két műben megnyilvánuló gondolkodásmód hasonlóságára már Józsa Tivadar is felfigyelt, aki egyenesen úgy vélte, hogy „a *Mezei szorgalom*nak sajátos gondolatvilágát Berzsenyi esztétikai nézetei magyarázzák meg”.<sup>634</sup> Ezt a megállapítást én úgy pontosítanám, hogy mindkét munkában ugyanaz a képzés-eszmény érvényesül, melynek univerzális (mert mindig az *emberre* visszavezethető) szabályai egyaránt érvényesíthetők voltak az esztétikum és a mezőgazdaság világában.

A képzésideált az országban található különféle népcsoportok közül a magyar nép testesíti meg, ez a Berzsenyi szerint „igen idomos, betsületérző, sok erővel és természetes okossággal bíró faj”. Elsőként magukat a magyarokat kellene visszavezetni ehhez az eszményhez, mivel jelenleg (mendelssohni kategóriával) a romlott felvilágosodás körülményei között élnek: lezüllött az erkölcsük, a „Religióban” pedig „fölötte hidegek”. A hazában élő más nyelvű népek vonatkozásában Berzsenyi a következőket írja:

ha népeinket valami cultura’ áldásiban részeltetni akarjuk, első gondunknak kell lenni: minden idegen nyelvű népeinket Hazánk fő népével nyelvben és ruhában egyesíteni. A tsinos magyar nyelv és ruha már nagy

<sup>633</sup> JÓZSA 1949, 244.

<sup>634</sup> JÓZSA 1949, 244.



idomítás, nagy cultura lenne ezen szegény népeknek; a mit magok is igen éreznek, mert örömet magyarokká lésznek, ha lehetnek.

Ez tűnhetne valamiféle nacionalista programpontnak is, de figyelembe kell venni, hogy a magyarság által képviselt ideált Berzsenyi általános emberideálnak látja, amely felé tehát mindenféle kultúrfejlődésnek általában is haladnia kell. (Meg kell jegyezni, hogy az „idomítás” szó itteni jelentése nem ’erőszakos, gépies szoktatás’, hanem – a korabeli szóhasználatnak megfelelően – ’idomossá tétel’, vagyis erkölcsössé, rendessé, arányosan képzetté válásra utal.)

Az egyéni képzés tekintetében az erkölcsre nevelés mellett leginkább a túlzott specializáció hátrányairól esik szó a tanulmányban. Berzsenyi eszménye a mindenféle „mesterségekhez” értő parasztgazda, aki nem kénytelen „sok pénzt [...] kiadni olyanokért, a miket maga is készíthetne”. Az önellátás gazdasági racionalitása mögött itt is a mindenoldalúan képzett ember görög-magyar eszménye bújk meg, s ez az abszolút ideál sejthető annak a javaslatnak a háttérében is, hogy a nemek közti munkamegosztás helyett a két nem egyenlő módon vegyen részt minden munkában. Ez a kezdeményezés a maga módján ugyanúgy az emancipációt, a képzési folyamatba való bekapcsolódás egyenlő esélyének megteremtését hivatott szolgálni, mint a *Dukai Takács Judith*hoz szóló episztola érvelése a nők költészetre való alkalmassága mellett.

A neohumanista képzésideálnak megfelelően a *Mezei szorgalom* a népképzés ügyét nagyrészt kommunikációs problémaként fogja fel. A jobbágyokkal való „durva bánás” külön fejezetet kap, s ebben Berzsenyi a társadalmi osztályok közti urbánus közlekedés mellett érvel, szerinte ugyanis „minden emberi társaságnak és szövetségnek boldogító lelke a szeretet s ez teszi még az uri és szolgai viszonyokat is boldogítókká”. Az eltérő szociális helyzetből fakadó kommunikációs gátak lebontására példaként a római „Saturnaliákat” és görög „népmulatságokat” hozza fel, valamint a spanyol szokást, mely szerint „a cseléd, dolgát végezvén, az urakkal szabadon társalkodik”.

Általánosabban is kijelenthető, hogy a „szabad társalkodás” biztosítása, a személyközi viszonyok minél közvetlenebbé tétele, s ezáltal a „népegyesület” megteremtése a tanulmány által kijelölt legfőbb cél. A vásárokat sem elsősorban gazdasági szempontból tartja hasznosnak Berzsenyi, hanem azért, mert „az illy összeseregléseken [...] sokat hall, lát és tanul egymástul a nép”, s az összejövetelek ebbéli jellegét szeretné tovább erősíteni azáltal, hogy a görögök „népmulatságait” ajánlja példaként.

Az utolsó fejezet a nép különféle egyesülési módozatait tárgyalja a nemzeti banktól kezdve a közös gabonátárolók létrehozásáig, végső ideálként pedig – akárcsak a Széchenyiéknek eljuttatott tervezetben – a „patriarkális világ” eszméjét ismerteti, ezúttal már részletesebben:

Szorosabb népeggyesület lenne az: midőn a nép annyira egyesülne, hogy az egész gazdaságot, a Vének' kormánya alatt, egyesült erővel folytatná, mellynek minden jövedelmeiből minden ember, a maga közre adott pénze vagy munkája szerint, venné ki részét. Legszorosabb és legjobb eggyesület lenne pedig az: midőn a nép nem csak az egész gazdaságot köz erővel üzné, de még konyhát és asztalt is közöset tartana, s azáltal magából egy nagy háznépet formálna. Az illy eggyesület nemcsak azt nyerné, hogy minden költsége képzelhetetlenül megkevesedne, nem csak azt hogy így majd minden asszonyt munkára fordíthatna s az által az egész néperőt megkettőztetné; de nyerné még azt is, hogy így az öregek' figyelme alatt folyó nyájas életből oly patriarchalis világ fejlődne, mellynél szebbet és jobbat képzelni sem lehet.

Az itt ismertetett szociális modell ihletője gyaníthatóan az a leírás, amelyet az *Anacharsis* ad az antik spártaiakról, akiknek „vannak különböző közönséges vendégségeik”, melyeken „királyok, tiszt-viselők, köz polgárok mind öszve-gyűlnek vendégeskedni a' szálákba”, ahol „étel alatt a beszélgetés gyakran erkölcsi tettekről, virtus példájiról foly. A szép tettek úgy említődnek, mint Spártaiak mulattatására méltó ujjságok. Rendszerént az öregek beszélnek; fontosan szóllanak, s tisztelettel halgatják őket”. Barthélemy megjegyzi azt is, hogy „a' közönséges vendégségek[nek] [...] egy kicsiny országban csuda befolyások van a' törvények fentartására; békesség idején egyeséget, mértékletességet, egyenlőséget szűlnek; háború idején az együtt áldozni 's vendégeskedni szokott polgárokba egymás segedelmére sietni buzgó ösztönt öntenek”.<sup>635</sup>

A két mű közti összefüggés azért is érdekes, mert ráirányítja a figyelmet arra, hogy a familiáris közösségnek a *Mezei szorgalom*ban ábrázolt ideálja nem esik messze az antik urbanitás – az emberi cselekvés normáiról a legszélesebb körben folyó társalgás – eszményétől. Vagyis Berzsenyi ezen a ponton egy olyan értelmezési hagyományhoz kapcsolódik, amely az urbanitást nem a ruralitással vagy népiséggel szemben kívánja érvényre juttatni: a *Mezei szorgalom* falusi idillje ugyanazt a dialogikus képzés-eszményt testesíti meg, mint a *Vitkovics Mihályhoz* írt episztola rajza a városi baráti társaságról. E megállapításból kiindulva érdemes lenne újragondolni Berzsenyi és Széchenyi

<sup>635</sup> BARTHÉLEMY 1820, IV.134–136.

társadalomképének viszonyát, hiszen kettejük felfogása közt „világnyi különbségeket” szoktak észrevenni,<sup>636</sup> s éppen a népi-urbánus felosztás alapján.<sup>637</sup>

### 3. 2. *Polgári rendtartás*

Berzsenyi, aki a *Mezei szorgalomban* „szokott törvényeink és rendtartásaink” elégtelenségére és azoknak a nép karakterétől elütő mivoltára panaszkodott, végül maga dolgozta ki rendtartási avagy törvénycikkek tervét, szám szerint huszonötöt, melyek közül azonban csak az utolsó kettő ismert, mivel a kézirat eleje elveszett. E kettőből is az egyik igen tömör utasítás a katonaság kaszárnýáiról és lóistállóiról, s így érdemi módon csak a legutolsó értelmezhető, amely a „megyei néposkolákról” intézkedik. Ez viszont annál érdekesebb, mert a *Mezei szorgalom* feltűnő hiányossága, hogy nem szól a társadalmi képzést előmozdító tanintézetekről.

A törvénycikktervezet rövid leírása szerint Berzsenyi a megyei népiskolákat bentlakásos intézményként képzelte el, saját gazdasággal, melynek jövedelme lehetővé tette volna az önfenntartást, s azt, hogy belőle „a szegényebb tanulók’ élélmé is kijusson.” Ebben az – ezek szerint – társadalmi állástól, anyagi helyzettől függetlenül bárki számára nyitott, demokratikus iskolában a következő előírásoknak megfelelően folyt volna az oktatás:

a tanulók szüntelen együtt legyenek, és azoknak testi gyakorlására szintolly gond legyen valamint a lelkre, úgy hogy azok minden szünórákban, vagy mezei munkákban foglalkodjanak, vagy egyéb testgyakorló játékokkal, mellyek között leg hasznosabb a magyar tántz, mulassák magokat.

Ez a terv Berzsenyi leggyakorlatibb kezdeményezése a görög paideia eszményének hazai meghonosítására, ennyiben tehát párhuzamos a neohumanista pedagógiai törekvésekkel, bár az antik auktorok tanulmányozásáról nem szól. A görög ideál persze ennek ellenére jelen van a Berzsenyi által elképzelt tanintézményben, csak nem filológiai eszközök éltetik, hanem a magyar tánc gyakorlása. De ebben az iskolában általában véve is a gyakorlaton van a hangsúly. Így amit Berzsenyi leír, az nem a szűken vett neohumanista, hanem összességében inkább a filantropista pedagógiai irányzat elképzeléseire emlékeztet, amennyiben praktikus, „az életre legszükségesebb” tudományok – mint a gazdaság, az orvostudomány és a jog – oktatását tartja fontosnak. Aligha véletlen, hogy a pedagógiai irodalomból is filantropista

<sup>636</sup> JÓZSA 1949, 247.

szerzők ismerete dokumentálható Berzsenyinél: Joachim Campée és Christian Gotthilf Salzmanné. Az előbbinek két magyarra fordított műve szerepel Berzsenyi akadémiának benyújtott könyvjegyzékében,<sup>638</sup> az utóbbit pedig egyik levelében említi, mint akinek „javallati” szerint saját gyermekeit nevelte.<sup>639</sup> Arról a Salzmannról van szó, aki Schnepfenthalban alapított iskolájában a szokásos tantárgyak mellé bevezette a testgyakorlást és gyakorlati munkát is végeztetett a tanulókkal,<sup>640</sup> s akinek tanintézetéről közvetlen értesülései is lehettek Berzsenyinek, lévén fiai első nevelője, Takácsi Horváth János egy elveszett levelében beszámolt neki schnepfenthali látogatásáról is.<sup>641</sup>

<sup>637</sup> Lásd pl. AMBRUS 2002, 58.

<sup>638</sup> Ezek a *Psychologia* és az *Erkölys-könyvetske*. (Vö. MTAK Kt. RAL I. oszt. 12/1831).

<sup>639</sup> Berzsenyi – Kazinczyhoz, 1809. január 18.

<sup>640</sup> PUKÁNSZKY–NÉMETH 1996, 259–263.

<sup>641</sup> Erre utal a válaszlevélben. (Berzsenyi – Takácsi Horváth Jánosnak, 1816. november 10.) A filantropista pedagógusok közül Salzmann volt a legnagyobb hatással Magyarországon. Erre utal, hogy a Schnepfenthali pedagógiai intézetnek 1786 és 1849 között 366 magyarországi vagy erdélyi látogatója volt. Ld.: SZELÉNYI 1930.

## IX. fejezet

### A kritikáról

#### 1. Recepció

Berzsenyi utolsó, 1835-ben elkészült elméleti munkájának a szakirodalom az antirecenziókkal való összefüggését szokta vizsgálni – megállapítva, hogy a mű a „Kölcseyvel való viaskodás kései mellékterméke”<sup>642</sup> –, illetőleg a munka életrajzi-szubjektív motívumait kereste.<sup>643</sup> Fel sem merült, hogy a munkának volna önálló koncepciója, hiszen az volt a vélemény, hogy a mű „nem teoretikus elmétől, esztétikustól származik, hanem önérzetében megbántott költőtől [...] Az egész minden sorával elárulja, hogy *pro domo sua* készült”.<sup>644</sup> Szemben e megközelítéssel az alábbiakban éppen *A kritikáról* alapelveit kísérem meg rekonstruálni.

#### 2. Berzsenyi kritikaelmélete

*A kritikáról* Berzsenyi képzési programjának jegyében született, s mint ilyen egyszerre elmélkedik az irodalmi kritika helyéről a képzés (vagy itteni szakkifejezéssel „emberképzet”) folyamatában, illetve fogalmaz meg elvont-általános gondolatokat a képzés egészéről.

A mű *első fejezete* a kritika elleni főbb vádakát veszi sorra, miszerint elidegenít az írástól, felesleges a zsenik számára és literatúrai pártszellemet gerjeszt. Berzsenyi, bár mindegyik felvetésben talál megfontolandó mozzanatot, képzést ösztönző mivolta miatt mégiscsak a kritika szükségességét hangoztatja. Érvelése a mindenoldalú képzés eszményén és a kultúra szakadatlan hagyománysorként való felfogásán alapul. Értelmezésében a kritika kétféleképpen kapcsolódik be a képzésbe, egyrészt mint a neohumanista kétfázisú alkotásifolyamat-modell teoretikus lépcsőfoka, (s az osztálytársadalmi folyamatként értett alkotás elengedhetetlen része), másrészt mint a műegész szinkrón szempontú külső

<sup>642</sup> OROSZ 1976, 206.; Váczy János szerint Berzsenyi a műben „önmagát iparkodik meggyőzni, hogy a józan okoskodás világánál újra fölidézze a műveire tett első recensio hatását”. (VÁCZY 1895, 378.) Horváth János is az *Észrevételek*... „melléktermékének” tartja a munkát. (HORVÁTH 1960, 206.)

<sup>643</sup> Mezei Márta szerint a mű Berzsenyi „önvallomás[a] szenvedéseiről, s önkritika”. (MEZEI 1961, 79.)

<sup>644</sup> CSÁSZÁR 1925, 85.

megítélője. Ez utóbbi minőségében az esztétika nem pótolhatja a kritikát, mivel az előbbi csak a műalkotás általános szabályait rögzítheti, s egyedül a kritika képes annak megállapítására, hogy a képzési folyamat aktuálisan adott pontján ezek a szabályok miként érvényesülnek:

a' legnagyobb Költészgenieknél is gyakran les ki a' hideg ész olly sikamlatokat, mellyeket a' Költész érzelmi zaijában nem érze, 's mellyeket az Aesthetika' előlegi szemléleteiből meg nem ösmerhet; mert azokat soha nem terjeszthetjük annyira, hogy a' szépnek minden törvényeit előre kimutassuk; hanem örökre csak a' Kritika nyomozhatja ki időről időre annak minden titkosb vonalait, mellyek minden új Költészettel újabb meg újabb változatokban mutatkoznak. Mert minden valódi Költészet valami új jelenet a' szépnek tartományában, 's minden illy jelenetben olly új színvegyületek és árnyolatok tűnnek föl, mellyeknek valódi érdemét csak a' leggyakorlottabb kritikusi szemek tudják igazán megösmerni és megösmertetni.

A kritika feladata tehát teljesen gyakorlati, bizonyos konkrét pontokon kell beavatkoznia az emberiség képzésébe a meglévő tehetségek ösztönzése révén:

midőn a' Kritika megpendíti a' Költész lelkében az eszmélet' nyugovó hurjait, akkor egyszerre megpendül abban az egész lelki muzsika, 's egyszerre fölvilanik abban a' legfőbb észderű, melly a' tárgyak' legbelsőbb értékeit is kimutatja 's így ha nem teremthet is a' Kritika Költészt, de azt minden bizonynyal intézheti annyiban, hogy azt a' sok rossz példák ragálya ellen védheti, 's annak tehetségeit harmoniásan fejleni segítheti.

A kritikának felrótt pártszellemet Berzsenyi a képzési folyamat szakadatlan előrehaladásához szükséges dialogicitás fenntartása érdekében védelmezi, figyelembe véve az „emberfajban” fellelhető „különbségek” egyesítésének utópikus messzeségét:

Mi baj volna a' világon, ha az Igazságnak csak azok volnának ellenségei, kik azt nem ösmerik de épen az a' nagy baj, hogy annak mind azok ellenségei, kiket az nyom, illyenek pedig fölötte sokan vagynak 's lesznek is mindaddig míg az erény le nem győzi a' bünt. Mivel pedig azt csak úgy győzheti le tán valaha, hogyha a' jók annak harczát melly mind a' polgári mind az frói világban folyton foly, hiven harczolják; tehát akármelly undokul foljon is e' harcz 's akármint undorodunk is tőle; mégsem szabad azt sem általában kárhoztatnunk, sem szükségtelennek tartanunk, sem hideg részvétlenséggel tekintenünk

*A kritikáról második fejezete* elválasztja egymástól a tanító és a perkritikát. Míg az előbbi az „emberiség legfőbb törvényeit” alkalmazza az adott műre, amelyet a szerző személyétől elválasztva ítél meg, addig az utóbbi lényege személyesítés, semmi köze tehát a „közjóhoz”. A két kategóriában a képzés közösségi eszménye és a lehatároltan egyéni nézőpont kerül szembe egymással.

A *harmadik fejezet* az okokkal alátámasztott (teljes) és az önkényes, nem érvelni, hanem „hitetni akaró” (hiányos) kritikát különíti el egymástól. E kettőt alapjában véve ismét csak a tanításra való alkalmasságuk, illetve alkalmatlanságuk különbözteti meg.

A *negyedik fejezet* a kül- és belkritika taglalásán túl a képzés általános elveire koncentrálnak. Megfogalmazza, hogy a kritikának a bírált művet az eszmény manifesztálódásaként kell megítélnie:

nem elég a' művet csak magában megbírálni tudnod; de meg kell azt tudnod bírálni, még azon legfőbb szempontból, hol az a' kérdés: mint illik össze az egész műv a' nemzetnek 's emberiségnek céljaival, és az egész cultura' Philosophiájával? Mert ezen legfőbb szempont szerint az egész műv csak része az emberképzet nagy művészetének avagy Philosophiájának, mellyekkel a' művnek, mint résznek, összeillése, annak legfőbb érdeme, össze nem illése ellenben leglétegesb[!] hibája.

Berzsenyi kimondja a képzés másik alaptételét, az eszmény irányába történő (vagyis helyes) és folyamatos haladás elvét is, (ennek gondolati előképe lehet, ahogyan a *Versek* Negyedik Könyve elkülönítette egymástól a jó és rossz forradalmakat):

nem elég oda csak azt tudnod hogy „*haladnunk kell*”, de tudnod kell azt is: *merre és hová?* Mert ha ezt nem tudod, nem vagy képes az igaz és hamis haladások közt különbséget tenni. Tudva van pedig a' cultura' történeteire figyelmezők előtt, hogy gyakran vagynak az emberképzet' sok oldalu és sok célú munkájában olly hamis haladások, mellyek nem előre, hanem hátramenetek és annak legbelsőbb megvesztőji szoktak lenni

Berzsenyi szerint a „legfőbb kritikai szempontok” mindig az eszmény és a konkrét jelenség (mű) egységben látásából erednek. A kritikának az ideál és az azt idő- s térbeli koordináták között reprezentáló műalkotás közti oszcillációt kell megragadnia, ennek során egybekapcsolva emberiség és nemzet, illetve (az előbbi eszményét a neohumanista felfogásban megtestesítő) antikvitás és a jelenkor szempontjait:

míg ezen legbelsőbb és legfőbb kritikai szempontokhoz szemeid meg nem nyílnak, az az, míg az emberiségnek, nemzetednek és culturának legfőbb céljait és viszonyait, az igaz és hamis cultura' minden béliyeit tellyes fényben nem ismered; 's míg a' régi két nagy nemzet' és jelenkor' bölcseségéből egy reánk illő egészt alakítani nem tudsz; addig jelesebb művek ismerőjének és bírálhatójának ne véld magadat; mert bírálatod, mind magadra mind a' tudományokra nézve, nem csak haszontalan, de kártékony is lehet; [...] 's egyedül csak úgy tudod igazán megítélni a' részt, ha tudod az egészt.

Az *ötödik fejezet* a helyes kritikai tónussal foglalkozik, s vázolja az ezt megvalósító „valódi kritika tanítójának” eszményi, a neohumanista ideálnak megfelelő tulajdonságait:

az illy emberen, nem olyant kell értened, kinél csak a fej van művelve, hanem csak olyant, kiben mind az értelem mind az érzelmek egyiránt művelve és nemesítve vagynak

Ez az emberideál ugyanakkor egyben a publikum általános elvárásainak való megfelelést is magában foglalja, ugyanis „a’ kritika’ publicumának nemesebb része is, csak illy nemesült lélekhez illő tanításnak nyit fület és kebelt”. Ez az elképzelés egybeesik az urbanitás sonnenfelsi alaptételével, mely szerint a műalkotást megítélő egyénnek a „közvélekedést” kell segítségül hívnia álláspontja kialakításakor,<sup>645</sup> s az urbanitás-eszmény ilyen értelmű érvényesítése magyarázza Berzsenyi heves vitáját Lessingnek a kritika autonómiáját védő kijelentéseivel.<sup>646</sup> Innen következik, hogy Berzsenyinél a kritikus „szelídség” normája – akárcsak Sonnenfelsnél – ismeretelméleti dimenziót nyer, amennyiben a végleges-végletes véleményformálástól való tartózkodás szabálya mögött az egyéni álláspont relativitásának feltételezése húzódik meg. Az egyetlen kivétel, amikor ez a szabály megszeghető és indokolt lehet a másik megszólaló „büntetése” és „elnémítása”, ha az adott író „az emberiség’ főntebb jogai és érdekei ellen tudva dolgozik”; ilyenkor a kritikusban az egyébként szorosan összetartozó „műveltség” és „szelídség” átmenetileg szétválhatnak, s szükséges lehet az urbanitás megsértése, éppen az urbanitás védelmében.

A *hatodik fejezet*ben a kritikai viszonyokról írottak lényegében a kritika és képzés (emberképzet) viszonyáról korábban mondottak gyakorlatibb újfogalmazása. Az általános elv, amely az egyes műalkotást „az emberképzet nagy művészetének” részeként, s a kritikát e rész és az egész összefüggésének értelmezőjeként fogta fel, itt ahhoz a praktikus alaptételhez vezet, hogy „minden íronál tekintetben kell tartani tárgyat, személyt, időt ‘s helyet”. Ennek megfelelően Berzsenyi szerint a kritika más-más funkciót tölthet be a „literatúra” fejlődésének különböző szakaszaiban, s erre a hazai irodalom példáját hozza fel:

Midőn mink literaturánk ifjúságában egymást buzgatva zengénk föl alvó, vagy igazábban szólván, félholt nemzetünket, [...] ‘s mikor még a’ legcsekélyebb magyar írás is hazafiui tett volt; akkor még természet szerint a’ kritika nálunk nem csak szükségtelen volt, de a’ nemzet legfőbb céljával is egyenesen ellenkezett: mast

<sup>645</sup> SONNENFELS 1771, 36–37.

<sup>646</sup> „A’ kritikusnak senki elébe nem írhatja, melly keményen és keserűen gáncsoljon avagy csufoljon. Magának kell tudnia minő hatást akar elő hozni, ‘s szükség hogy szavait ezen hatásra intézze.” Idézet Lessing *Briefe antiquarischen Inhalts* című művéből. A *kritikáról* Lessing-hivatkozásainak közvetlen forrásai a korabeli kritikai folyóiratok lehettek.



ellenben, midőn nem csak divatba jött a' magyar írás, de literaturánkat Nagyaink bölcsesége örökre meg is alapítá; kérdésen kívül szükség hogy írónkat a' kritika' szövétneke által vezetni elkezdjük, noha még mast is tekintetben kell azt vennünk, hogy csak kezdők 's nagy akadályokkal vivó kezdők vagyunk.

Ezen kívül az alkotás műfaját és az alkotó zseni személyiségét, belső fejlődésének törvényeit is figyelembe kell vennie a kritikusnak. Összességében tehát Berzsenyi kritikai elvei szerint a produkciót nem közvetlenül az eszményhez kell hasonlítani, hanem az ideálhoz közelítő képzési folyamatban kell kijelölni a helyét. Így a műalkotások abszolút értékéről nem is beszélhetünk, relatív értéküket pedig az határozza meg, hogy miként viszonyulnak az emberi kultúra – egyénileg elérhetetlen – végcélja felé tartó kulturális hagyománysor többi eleméhez.

### 3. A kritikáról forrásai

#### 3. 1. Kölcsey kritikaelméleti tanulmánya

Merényi Oszkár még látta a niklai könyvtárban a műhöz felhasznált, széljegyzetekkel ellátott kritikai folyóiratokat: az Élet és Literatura – Muzáron, valamint a Kritikai Lapok megfelelő példányait, s szövegkiadásának jegyzetanyagába kellőképpen bedolgozta idevágó kutatási eredményeit.<sup>647</sup> Így eddig is ismert volt *A kritikáról* összefüggése Kölcsey *Kritika* (vagy másként *A kritikáról*) című értekezésével – amely a Kritikai Lapok 1833/II-es füzetében jött ki –, azonban a szakirodalom nem végezte el a két munka koncepcionális összevetését. Pedig Berzsenyi munkája – amellet, hogy szól Kazinczy és mások kritikusi gyakorlatáról – az elmélet szintjén elsősorban mint Kölcsey kritikai elveire adott reflexió, s mint egy azoktól paradigmaticusan eltérő koncepció kifejtése kapcsolódik a korabeli magyar kritikaelméleti diskurzushoz.

Berzsenyi következtetéseitől gyökeresen eltérnek Kölcseynek a szépség objektív, a körülményektől független megítélésének lehetőségét állító alapelvei:

Az emberi ész alaptörvényei mindig és mindenütt ugyanazok; s ha közönséges és magányos nevelés, ha vallás és polgári alkotvány, ha fonák észrevételekből eredt pricipiumok és szokások itt és ott elhomályosítják is: a vizsgáló fej, eredeztetés, hasonlítás és következtetés által tisztába hozhatja; s az emberi ész Memphisben mint Athenában, Londonban mint Otahitiban bizonyos egyetemi szabásokra vonhatja vissza, mik az egész

<sup>647</sup> BERZSENYI 1941, 305–312.

földkerekségen keresztül zsinórmérték gyanánt szolgálnak. Ha így van az ésszel, így kell lenni az ízléssel is; mert ez a józan ész elengedhetetlen befolyása [...], vezérlése alatt formált érzésnél nem egyéb.<sup>648</sup> [...] A szép, s minden vele határos érzés, minden kor, hely és éghajlat embereiben egyforma alapvonásokkal tündöklött. Következik, hogy az, aki a józan ízlés magvait keblében hordja (mert azokat, mint az okosságot, a természettől nyerjük), nyomos studium által kifejtve, készíthet magának bizonyos egyetemi, de személyes sajtóságok szokásba ment formák által félre nem vezetett mértéket, amit saját és idegen művekre csalogás félelme nélkül alkalmaztathat.<sup>649</sup>

A Berzsenyi és Kölcsey fejtegetései mögött felsejlő ellentétes koncepciók a következőképpen foglalhatók össze:

Kölcsey szerint lehetséges az „egyetemi értékű alapokon épült kritika”, s az íróknak ennek birtoklására kell törekedniük.<sup>650</sup> Berzsenyinél a kritika funkciója más: nem az ideálhoz képest ítéli meg deduktíve a műalkotást, hanem az ideál és a példa kölcsönös viszonyát boncolgatja. A kritika ezért nem lehet egyetemes érvényű, magába kell építenie vizsgálati tárgyának efemer körülményeit is. Az esztétika univerzális szabályainak ismerete önmagában nem ad kulcsot a szépség megértéséhez; nincs közvetlen függőségi reláció az esztétikai normák és az egyedi műalkotás között.

Kölcsey szerint az abszolút szempontú, objektív kritika jelöli ki a művek „érdemlett” helyét, ezért meglete elengedhetetlen a kultúra fejlődéséhez. Példaként többek között Gyöngyösi Istvánt említi, akit – a kritika hiánya miatt – sokáig érdeme felett tiszteltek.<sup>651</sup> Berzsenyi szerint a kritikai szempontokat a megbírált mű idő- s térbeli helyzete is befolyásolja, így a kritika feladata nem az adott mű és az eszmény közti objektív távolság regisztrálása, hanem – az aktuális körülményeket felmérve – annak vizsgálata, hogy egy-egy új jelenség hoz-e előremozdulást az eszmény irányába. Az eszménytől nagyon távol álló kultúrfejlődési stádiumban a kritika nem feltétlenül hasznos formája az írók ösztönzésének.

Kölcseynél a műalkotás egyéni produktum, a „saját erő” kiforrása,<sup>652</sup> s annál tökéletesebb, minél inkább érvényesíti az ész alaptörvényeit. A „studium” és a vita, az „idegen ítélet” megismerése<sup>653</sup> egyaránt az eszményhez vezető egyéni utat egyengeti, a „magánállható ítélet”<sup>654</sup> kialakulását segíti elő. Az így létrejött újabb, tökéletesebb műalkotás

<sup>648</sup> KÖLCSEY 1960, 661. Kölcsey eme passzusára való közvetlen reflexióként érthető *A kritikáról* megjegyzése: „nem illik é megválosztanunk Budát Philadelphiától? Én azt hiszem igen”.

<sup>649</sup> KÖLCSEY 1960, 662.

<sup>650</sup> KÖLCSEY 1960, 662.

<sup>651</sup> KÖLCSEY 1960, 671.

<sup>652</sup> KÖLCSEY 1960, 675.

<sup>653</sup> KÖLCSEY 1960, 666.

<sup>654</sup> KÖLCSEY 1960, 675.

meghaladja és mintegy felülírja előzményeit, például Euripidész *Elektrája* Szophoklészét.<sup>655</sup> E nézet értelmében a kultúra diszkrét folytonosság, individuális kezdeményezések egymást legfőljebb negatív módon meghatározó sorozata. Berzsenyi felfogásában minden műalkotás sajátos, relatív értékkel rendelkezik, s különböző módon, de mindegyikük egyaránt az abszolútum valamely aspektusát képviseli – hacsak nem áll ellentétben az „emberiség” alapelveivel. Az ideálhoz való közelítés így nem egyéni, hanem interszubjektív-társadalmi szinten valósulhat meg, egy kölcsönös tanulási folyamatban, amelynek célja a különféle emberi erények és tökéletességek összegződése. A „tanító kritika” ezt a képzési folyamatot ösztönzi.

A fentiekből következik a kritikai tónusról vallott nézeteik különbözősége. Míg Kölcsey minden körülmények között éles kritikai vitákat tart szükségesnek,<sup>656</sup> hogy ki-ki ráébredhessen az ideálhoz képesti hiányosságaira,<sup>657</sup> addig Berzsenyi urbánus-szelíd kritikaeszménye abból a nézetből ered, hogy az ideál elérhetetlen az egyén számára, s megközelítése a szubjektív vélemények összesítése révén lehetséges.

Végül eltér egymástól Kölcsey és Berzsenyi embereszménye is. Kölcsey hierarchikus rendbe állítja az emberi tehetségeket: a „józan ész” fensőbbiségét hirdeti az „érzés” felett, s ennek megfelelően a kritikának az ész alaptörvényei adják a kiindulópontot. Berzsenyi zseni- és kritikuseszménye egyaránt az értelem és érzelem egyenlő, *harmonikus* kiművelését foglalja magában, vagyis a kritikus feladata egy teljesebb, magasabb szintű harmónia lehetőségének megmutatása.

### 3. 2. *Engel dialógusa a kritikáról*

A neohumanizmus kritikaeszményével Berzsenyi megismerkedhetett a *Philosoph für die Welt*ben megjelent, *A kritika értékéről* címet viselő két dialógusból, különösen a másodikból, amelyben Engel nem mást, mint Moses Mendelssohnt szólaltatja meg a párbeszédet irányító szókratészi szerepben.

A Mendelssohn szájába adott alaptétel szerint a kritika egyszerre tanítómestere és tanítványa a zseninek. A beszélgetőtárs költő számára mehökkentő kijelentés magyarázatául

<sup>655</sup> KÖLCSEY 1960, 663.

<sup>656</sup> KÖLCSEY 1960, 668–669.

<sup>657</sup> „Idegen ítélet hallása érezteti velünk, hogy a dolgot más szemekkel is lehet tekinteni; hogy van még olyan is, amit nem tudunk, vagy nem jól tudunk [...]. Aki az ephemerisek sorából egész komolysággal kiemelkedni akar, ily észrevételek után bizonyosan gondosabb pillantatot vét magába, s íme az idvességes munkának eleje megtéve

Mendelssohn egy dialogikus kritikamodellt vázol, melyben a legfőbb tanítómester a természet: ezt tanulmányozza a zseni a maga kifinomult érzékeivel, míg a kritika a zsenit tanulmányozza. Mivel azonban a zseni sincs mindig képességeinek teljes birtokában, rászorul a kritika segítségére, miáltal a kritika – amint a költő megállapítja – „a tanára tanítómestere lesz”, akit „saját bölcsességével oktat”. Mendelssohn ugyanezt úgy fogalmazza meg, hogy a zseni lényegében „egy másik, nagyobb zsenitől” kap oktatást, hiszen „minden, amit a kritika tud, azt tőle tudja.”<sup>658</sup>

A kölcsönös tanulás körkörös menetére építő kritikamodellben sem a kritika, sem a zseni nem válik a végső tudás letéteményesévé, mivel a tanulási folyamatnak mindig van egy következő lépcsőfoka. Vagyis a tudás – amely, mint Engel utal rá, a kritika esetében is az emberre vonatkozik,<sup>659</sup> tehát önismereti jellegű – nem a párbeszéd valamelyik szereplőjénél halmozódik fel, hanem interszjektív szinten gyűlik össze, egy soha véget nem érő processzus során.

Berzsenyi – akárcsak Engel – egy kölcsönös és dialogikus viszony egyenrangú szereplőivé teszi a kritikát és a zsenit. Ez a kölcsönösség oly mérvű, hogy a két szerepkör (mint a szókratészi modellben a tanáré és a tanítványé) nem is válik el élesen egymástól: „lehet é jó Kritikus más mint Genie?”. A kritika és a zseni ugyanannak a művelődési folyamatnak különböző, de egymást feltételező fázisaiban szólalnak meg, s a költő „érzelmi zaja” és a kritika képviselte „hideg ész” együttesen alkotnak egy nagyobb egészet. Így a zseni már nem célja a művelődési folyamatnak, hanem annak résztvevője, lévén „a’ Genie valami legfőbb ugyan a’ lelki emberiségben, de a’ legfőbb emberiség sem istenség, hanem csak tévedékeny emberiség”. Mindez azt is jelenti, hogy a kultúra fejlődésének Kölcsey szerinti objektíven kitűzhető, transzcendens célja Berzsenyiné immanenssé válik, s azonos lesz az emberiség képzésével.

van.” (KÖLCSEY 1960, 666.)

<sup>658</sup> [Johann Jakob ENGEL], *Zwei Gespräche, den Werth der Kritik betreffend: Zweites Gespräch: Zwischen Moses Mendelssohn und einem jungen Dichter*, DPhdW 2., 118–119.

<sup>659</sup> „Immer kommt die Kritik auf den Menschen hinaus; und diesen, bis in seine feinsten Eigenheiten und Schattirungen, zu kennen”. (DPhdW 2., 117.)

## **FÜGGELÉK**

**(BERZSENYI DÁNIEL PUBLIKÁLATLAN, ILLETVE TÖREDÉKESEN MEGJELENT  
PRÓZAI MUNKÁI)**

## 1. [Dayka Titkos bújának és Kölcssey Jegyváltójának bírálata]

[...]ban sem illene.

Uj lest hány a' végezet

Helytelen az idea, mert a' Fátum nem madarász, hogy az ember<sup>660</sup> utám[!] leselkedne, helytelen a' beszéd, mert lest hányni nem lehet, hanem tört szoktunk hányni. De a' mi több azt kérдем, hogy ha a' Poeta maga nem tudja mi bajja[!] van, hogy tudjam én? 's ha nem tudom hogy tudjak véle érezni? Mikor én azt olvasom:

Téged látlak az egeknek  
Magas tiszta kékjében

szint ugy látom Domámat,[!] mint Himfi, 's szintugy érzek mint Himfi. De mikor a' Poeta, mint egy gyermek előttem tsak nyefeg, 's nem mondja meg miért nyefeg, mit érezhetek akkor egyebet mint boszuságot.

Néma jajgatások 's a' titkos bú elől

Helytelen ellenmondások, mert azt már világosan ki mondta a' Poeta hogy aző[!] buja, nem tsak az olvasóra nézve titok, de magára nézve is

Öröm köny.

A' Poetának a' metrum kedvéért a' szavakat eltsufítani, 's a' nyelvet rontani nem szabad, hogy a' két értelmű könyvből könnyet tsináltunk, azt kívánta mind az okosság, mind az ízlés, de hogy azt újra így elrontsuk, sem okosság sem ízlés meg nem engedi.

Melly önn nyugtának gyilkolója lett.

Ismét ellenmondás, mert előbb nem<sup>661</sup> tudta a' Poeta mi bajja van, ebből pedig az látszik, hogy igen is tudta.

Keserves károk

Helytelen beszéd, mert a' magyar a' szívnek veszteségeit kárnak nem nevezi.

De ez emésztő bu enyhítsen?  
Adj tsak egy köny tseppet méltó bánatimnak

Erőltetett 's zavart 's nem tudhatni hogy a' butul kér-e könytseppet, vagy már a' régen elfelejtett végezéstül, sőt azt sem tudhatni, hogy az[t] kívánja-e hogy ötet sirni engedjék, vagy hogy ötet sirassák, egy szóval az egész mív nem Poesis, nem Vers, hanem tsak olly helytelen

<sup>660</sup> hogy az<t> ember

<sup>661</sup> mert előbb <[...]> nem tudta

öszve szort materiák kavartza,<sup>662</sup> melyekből jó Poeta tán tsinálhatna verset, tsak olyan, mint mikor a' Musikus hurait próbálgatja, 's veszük[!] észre, hogy szomorut akar, de még nem tudjuk, hogy az a' Rákotzi nótája lesz-e, vagy Mohátse.

Költsei.

Néked minden orát életemből,  
Érted vér özönnel szívemet!  
Téged fognak által karjaim?

A' leg szebb figura is rut, mihelyt szokszoroztatik[!] de a' verbum elhagyása én előttem, kívánt[!] a' Poesisban nem figura, vagy tsak olly gyermeki figura, melly a' beszédnek lelkét elharapja, a' vérözönnek pedig itt semmi helye, semmi értelme nints.

Ó Te e' keblemnek ideálja

Tsuf beszéd, így jo volna:

E' kebelnek ideálja:

De a' mugy még Prósában is rut volna, a' Poetának pedig úgy gondolnám szebben kell beszélni mint a' Prosairónak.

Melly gyakran mint nyári est homálya,  
Messze lengedt[!] szél fuvalmai

Gyönyörű szép szavak, tsak a' kár, hogy nem értjük, mint és miért lengett a' nyári estve és az ideál a' szél fuvalma is. Ha a' szél elfujta volna az ideált, úgy valamivel helyesebb volna a' beszéd, de így egészen helytelen.

Merre, merre lángoló hevembe?  
Honnan, honnan, oh<sup>663</sup> nem földi kény?

irtóztató olasz hév! De én úgy gondolnám, hogy az illy nyavala törő rángatodás, nem poetai tűz.

Mért e' reszkető könyű szemembe?  
Mért ez édes órán új remény?

Nem tudom a' Görögöktől tanulta-e, vagy a' finom Olaszoktól Költsei ezt a' verbumtalan figurát, de azt látom, hogy szörnyű szerelembe esett vele! 'S valóban ha ezt a' szép figurát módiba hozhatja, valamint a' Magyar Poetákat már szerentsésen reducálta, úgy a' magyar verbumokat is ma holnap ki<sup>664</sup> küszöböleti,[!] 's tsak arra kérem, hogy nyelvünket avval a' tsuf könyűvel ne rontsa, mert mikor a' Poeta a' szebbítés helyett tsufítja a' nyelvet, nagy iztele[n]séget mutat, 's egyszersmind nagy tudatlanságot is, mert nem tudja a' Poetai szabadságnak sem tziljait, sem határait

<sup>662</sup> öszve szort materiák<k> <[...]]ja> kavartza

<sup>663</sup> honnan, <nem> oh nem

<sup>664</sup> ma holnap <[...]]> ki küszöböleti

Bajos artzod százszor boldog álom,  
A multban 's jövőben nem találom.

Mi lehet az az új remény és boldog álom, melynek képe se multba se jövőben nints, én máig se tudhatom. Elsőben úgy okoskodtam,<sup>665</sup> hogy az tán az[!] a'<sup>666</sup> szerelem' leg főbb gyönyörködtető pointja fog leni,[!] de hogyan fogta volna ezt álomnak nevezhetni? – Itt a' nagy bökkenő! Azonban, jobban meg fontolván a' dolgot abban allapodtam meg, hogy ő már az atyai örömeket 's a' kis átsorgó tsemetéket képzelel előr[!] magának. Igen,<sup>667</sup> de ezt hogy mondaná hogy a' jövő miatt? valamelyik bizonyos, mert én az eremények és képzeletek országában egyebet nem tallok.

Holtan fekszem e lágy karodon,  
Vagy merengek bő hullámidon?

Ime, a' költői leg főbb Oestrum! az isteni düh leg magasabb teteje!<sup>668</sup> Nem tudja a' nagy Költő él e hal-e, fekszik e vagy mereng a' bő hullamokon!! A' bő hullám ismét nagy kérdés ugyan, de csak természetesen kell a' dolgot képzelni, mingyárt meg lehet azt fejteni. Igenis, a' kény leg főbb gyönyörködtető pointja Armida' testi lényét, az erőnek költsönös vissza munkálása által, a' mozgás principiumai szerint természetesen hullamos ellen mozgásba hozta 's ime s ime[!] a bő hullám, nem egyéb mint szép figura – az ok helyett okozat!

Tündér kárpitot vonnak felettünk  
Hű szerelmünk nyájas isteni,  
Érzem őket hűsen lengeni,  
S égi scének tünnek fel mellettem.

Valóban jól mondta Szemere hogy ez tsupa Dráma! Ime az istenek szépen betakarják a' költőt Armidája mellett, legyezik s körülte égi scenákba enyelegnek!

S myrtus lombjainak enyhelyet  
Én, a választott boldog én!  
Öszve omlok<sup>669</sup> a kény érzésében,  
S égek Armidámnak kebelén!

– Nem használ sem a' kárpit sem az Istenek hűs lengése sem a' myrtuslombok enyhelye, öszve omlik a' boldog választott s mint a dühült Hercules a Centaurus ruhájában szerentsésen el ég Armidája keblén. Tsupa<sup>670</sup> Dráma! a' legidétlenebb iztelenségnek nevetséges Drámája! De mi lesz így Poesisunkbul, ha mi illy sűtelen semmiket mint remekeket fitogtatunk? Hogy akki magát Munbo Jumbová alatsonítja illyent ír, azt nem tsudálom, de hogy Szemere illyent magasztalni mer, azt valóban tsudálom! Én Költseynek két darabját ismerem, ezt tudniillik és ama kék szemű ideált (ismerem ugyan még egy másik versét is de mivel az még kinyomtatva nints, róla szólnom nem szabad) s mindenek világosan mutatják mely mely tsuffá teszi a' theorea az az [!] embert, ha a' természet a' talentomot

<sup>665</sup> úgy <gondol>okoskodtam

<sup>666</sup> az[!] <édes ott> a' szerelem'

<sup>667</sup> magának. <A kettő> Igen

<sup>668</sup> leg magasabb <teteje> teteje

<sup>669</sup> ömlök [emend.]

<sup>670</sup> Csupa [emend.]



meg tagadja. Költsey amott az objectiv itt<sup>671</sup> pedig a' subjectiv költésre akart peldat mutatni 's ime amot[!] annyira föllül<sup>672</sup> emeli magát az érzelmekem[!] hogy idealja kedvese sírján a' vándorral ditsőségesen meg alkuszik itt<sup>673</sup> pedig olly zajgásra gyulad, mintha<sup>674</sup> a' leg hagymázosbb nyavalák symptomait akarná festeni – ott<sup>675</sup> lelketlen Cretin, itt részeg Lykophron. S ugyan azért az én tsekély ítéletemmel jobbat nem tehetne, mint ha magát a' magyar Poetakkal és verbumokkal együtt minél előbb reducálná vagy ha a' poetaság Demonátul éppen meg nem szabadulhat, maradna objectiv költő, mert az érzés kinyomása a' Poesisnak teteje oda a' theorea mankója<sup>676</sup> felnem botorkáz, ott tsak a' természet szárnyai tsattognak, ott tsak a' Genius' szövetneke világít 's a' tudomány mètse tsak bodító Laterna magica.

A' magyar Poesis olly uton indult el, melly<sup>677</sup> a' józan szabadságnak 's józan közép szernek utja vala, mellyen a' Genie szabadon szárnyalhatott, a' nem genie pedig, ha repülhetett is leg alabb sült bolondá[!] nem lett. Ohajtom tehát, hogy Po[e]sisunk azon az uton maradjon, mellyen azt felserkent Geniusunk leg első intése vezette. Nints a' tudományoknak nagyobb veszedelme, mint a' Tudósoknak hiusága, melly szerint nem használni, hanem tsudáltatni akarnak, melly szerint készek a' leg jobb, leg rövidebb utat a'<sup>678</sup> tudományoknak 's az emberiségnek nagy kárával bevagni, hogy mint kezdők és ujitok tsilloghassanak.

Tekintsük meg a' Poesis testverének a' Philosophiának történeteit Pythagorastul fogva a' mi idonkig,[!] mit látunk egyebet mint gombák szerint kelő 's enyésző systemákat 's sophistaságbul, sophistasagba eső bodult böltseket! 'S valljon miért? – Tsudáltatni akarunk nem használni, a' Tudományokat szüntelen magasítjuk és nehezítjük, holott nem magasítani hanem terjesztetni kellene 's hogy terjeszthessük simplificalni!

Tekintsük meg a' Poesist 's látni fogjuk, hogy annak theoreájában a' sophistaságnak egész phraseológiája, már szerentsésen naturalizálva van, látni fogjuk, hogy Német országban Kotzebue és Lafontain, kik Európának gyönyörűségére s tanítására születtek, motskoltatnak, a' Játékok jambussal a' Romanok Hexameterrel iratnak, 's azok erköltsi leg belsőbb alkatját, majd Chorus, majd Fatum, majd Cretini holt fagy majd Lykophroni phantastos szörnyek ostromolják; látni fogjuk mondom mindenütt és mindenben hogy az emberiségnek nem azok használnak, kik a' tudományokat nehezítik, hanem a' kik simplificalják 's látni fogjuk hogy az ember egyedül a' közép uton diszlik, mellyrül akár jobbrra,[!] akár balra tér: szükség képpen teveleg.

Jövő<sup>679</sup> közelebbi alkalommal<sup>680</sup> Tudos Toth László Doctor Urnak sós-oldozatos görög Astheticájarul és<sup>681</sup> költői remek példájirul szandekozunk<sup>682</sup> görögözni. Áh, áh, ha, huh! Mint fognak a' tudos magyar Poetak fülelni!?

<sup>671</sup> az objectiv <föl> itt pedig

<sup>672</sup> annyira <eltéved> föllül emeli

<sup>673</sup> meg alkuszik <itt pedig hagymázos magasodásba minden értelem és kaptsolat nélkül valo habatolással zajog> itt pedig

<sup>674</sup> gyulad, <hogy> mintha

<sup>675</sup> akarná festeni – <s> ott

<sup>676</sup> theorea <bo> mankója

<sup>677</sup> indult el, <mellyen a' Genie szabadon szárnyalha> melly a' józan

<sup>678</sup> utat <be vágni> a' tudományoknak

<sup>679</sup> teveleg. <A'> Jövő

<sup>680</sup> közelebbi alkal<matosaggal>ommal

<sup>681</sup> Astheticájarul <és remek> és költői

<sup>682</sup> példájirul, <fog> szandekozunk

## 2. [Újítás és magasítás]

Látni fogjuk, hogy a' Nemeteknél a' magasítás sophismaji, Matthissont, Kotzebuet, Lafontaint, a'<sup>683</sup> szépnek leg elevenebb festőjít az emberi léleknek leg józanabb toltsait gunyolják 's a' Poesist majd objectiv holt faggyal majd phantasmakkal és<sup>684</sup> bombasztokkal töltik el; látni fogjuk, hogy a' nagy Schiller, ki szüntelen magasít, szüntelen újít szüntelen téveleg és ront: a' Tragoedia' jozan erköltsi alkotja, helyett, a' játék szabad s természetes nyelvét rontó tziltalan jambust 's a' nevetséges Chorust és Fatumot magasztalja, s a' helyett, hogy mint<sup>685</sup> Kotzebue a Cretinekből embereket formálna,<sup>686</sup> az emberekből Cretineket akar tsinálni, 's a' helyett hogy mint Kotzebue olvasztana és tanítan[a] tsak mulatni akar, mint a' Gási. Ki nagyobb mint Schiller mig a' középuton áll 's ki<sup>687</sup> törpébb<sup>688</sup> mint Schiller, mihelyt a' józan középszert el hagyja? –

Az újítás tsak akkor magasítás, ha azt a tzilos okosságnak 's józan izlesnek világos parantsolatja kívánja. De mivel azok a' józan középszernél egyebet nem parantsolhatnak 's mivel ezt a' középszert az ember hamar meg találja 's hamar meg unja s ugyan azért újít és téveleg vagy ha meg nem unja is tudva<sup>689</sup> le tér az egyenes utrul 's önkint bolog és bódít, hogy a' kábáktul tsudáltasson. Ez minden tziltalan újításoknak 's sophistai bolgásoknak kutfeje.

Lehet e tziltalanabb izzadás, mint egy hitván Románt Iiasi Hexameterekkel írni? 's íme még is a' szép Luise Kazinczynak már igen tetszik! 'S nékem is tetszik, de mikor én illy tziltalan izzadást látok, mindenkor az[t] sugja valami: Cui bono? s mivel ezt a: Cui bonot? minden soran minden tsudálotos német dactiluson írva latom, a' szép Luizzal semmimod szerelembe nem eshetem.

A' mesterségeknél 's phisikai Tudományoknal van 's örökre lesz helye a' magasításnak és újításnak, de a' poesis nem tsak mesterseg, hanem egyszersmind leg lelkiebb tudomány is, nem egyéb ez mint maga az ember vagy annak leg elevenebb typusa – test és lélek mint az ember. Olly<sup>690</sup> lelki tudomány,<sup>691</sup> mellynek tsak a' kérge fog<sup>692</sup> kezét a' mesterségekkel s ugyan azért itt ennek mesterségét<sup>693</sup> tsak annyira magasíthatjuk a' mennyire a<sup>694</sup> tudomány tzíljai kívánják annak tzíljai pedig sem<sup>695</sup> a' czilos[!] okossággal<sup>696</sup> nem ellenkezhettek sem a' kéreg kedvéért a' lelket meg szorítani nem engedhetik. Ugyan a' melly versnél az embernek[!] azt a' Cui bonot látja, azt bizvást elvetheti mert ez a' józan okosság szav[a] s a hol ez sug, ott mindennek halgatni[!] kell.

Az a' módi principium hogy a' Poeta ne sokaknak, hanem keveseknek kivanjon tetszeni helytelen. A' Poesis nem egyéb mint meleg 's melegítő Erköltsi Philosophia, mellynek nem egy két Pedánt a' publicuma, hanem a' nép 's ugyan azért az a' tökelletes Poeta, ki mind a'

<sup>683</sup> Lafontaint, <.> a' szépnek

<sup>684</sup> phantasmakkal <tölt> és bombasztokkal

<sup>685</sup> hogy <.> mint Kotzebue

<sup>686</sup> embereket <akarna ts> formálna

<sup>687</sup> középuton áll 's <.> ki

<sup>688</sup> ki <k.> törpébb

<sup>689</sup> unja is <önken> tudva

<sup>690</sup> az ember <mesterség 's egyszersmind tudomány mellyeknek egytütt vagy harmonisalni kell, vagy a' léleknek kell uralkodni a' testen mint az emberben vagy leg> Olly

<sup>691</sup> lelki<ebb> tudomány

<sup>692</sup> kérge <hasonló> fog kezét

<sup>693</sup> ennek <kerg> mesterségét

<sup>694</sup> a' mennyire <annak> a tudomány

<sup>695</sup> tzíljai pedig <a' józan okossággal nem ellenkez> sem

<sup>696</sup> a' czilos <józan> okossággal

két Publicum nyelvét olly harmóniába tudja hozni, hogy mindeniknek tetszhetik. Én leg alább nem hogy a' metrummal bajlódnám egy két Pedant kedvéért, de a' tollamat is restelném meg vakarni.

Vajha a' Philosophiat, ne tsak simplificalnánk,<sup>697</sup> hanem egészen popularizálhatnánk, mint Lycurgus! Vajha ne firkáló<sup>698</sup> Sophistákat nevelnénk mint Athen, hanem gyakorló Boltseket,[!] mint Sparta.

Minapi Ludmégemben a' Recensiok ellen nagyon<sup>699</sup> is keltem;[!] 's ime mast latom, hogy nints szebb a' világon mint recensealni! mast latom hogy konyebb[!] az egész világot[!] s annak minden poetastereit recensealni mint egy ódat tsinalni 's látom hogy én ma holnap nem tsak a' Poetastereket, de az egész világot[!] recenseálni fogom. Legközelebbi alkalommal Tud.Toth László Doctor Urnak sos-oldozatos görög Astheticájáru! és Költöi remek Peldájirul szándékozunk görögözni. – ah, ah, ha, 's huh! mint fognak a tudós magyar Poeták fülelni!

<sup>697</sup> simplifical<hat>nánk

<sup>698</sup> ne <tsak> firkáló

<sup>699</sup> ellen <igen> nagyon is

### 3. [Fordítás Friedrich Bouterwek Aesthetikjéből]

A változatlan törvények alá vettetett 's még is a' különfeleségek bővségében kimeríthetetlen Természet, egészen másként szóll a' harmoniason kimivelt és minden ingereket elfogodható felfogható lélekhez, mint a vadhoz ki még tsak tehetségevel bir a <..> mivelés<..>nek vagy mint a szegényhez, ki tsak arrul szokott aggodni, mint elégitse ki a' napnak szüksegeit vagy mint a' gazdaghoz, kinek bujalkodo érzekisége maga magát meg emeszti. Az igazán mivelt ember egész lelkével a természethez hajul s általjában természetesen érez. De midőn nyílt érzekeivel a' Természetet maga elejbe terjeszti, még is erzi hogy ő azokon fellúl van emelkedve. Érzi, mint szabad lény, egy jobb 's szebb világnak szükségét (Bedürfnisz), mert a' Tökéletnek ideája, mellyhez semi földi nem hasonlít, ki hat az ertelemnek mélyéből az er[z]ésnek leg belsőjébe.

Az ember gondolhat valami Istenit, valamit ollyat, melly több mint minden Természet, 's meg is ezt az Istenit a Természetben keresi mert magán kívül, eszközetlen semmit nem talál mint azt. Így tamad ő benne <olly> a' vágy olly benyomások eránt, mellyek által a' Természet maga mintegy az égből hozzá le szállni látszik, miglen az, mint egy magias ditsóságban, előtte áll s olly lelkesedést gerjeszt, melly, a' nélkül hogy maga magát értené, majd bamulással majd orommel, majd tsendes meg indulással, majd belső vidámsággal ki mondja ez[t] az ítéletet: Ez szép.\*

\* Az eredetiben: „Die Natur an unveränderliche Gesetze gebunden, und doch an Fülle der Mannigfaltigkeit unerschöpflich, spricht dem harmonisch gebildeten und für jeden Reiz empfänglichen Geiste anders zu, als dem Wilden, der nur die Fähigkeit zur Bildung in sich trägt, oder dem Armen, der nur gewöhnt ist, zu sorgen, wie er die Bedürfnisse des Tages befriedige, oder auch dem Reichen, dessen schwelgende Sinnlichkeit sich selbst aufzehrt. Der wahrhaft gebildete Mensch hängt innig an der Natur, und empfindet durchaus natürlich. Aber indem er die Natur mit offenen Sinnen in sich aufnimmt, fühlt er sich doch erhaben über sie. Er empfindet, als freies Wesen, das Bedürfnis einer besseren und schöneren Welt. Denn die Idee des *Vollkommenen*, der nichts Irdisches entspricht, bringt aus den Tiefen des Bewusstseins in das Innerste des Gefühls. Der Mensch kann etwas *Göttliches* denken, etwas, das mehr ist, als alle Natur, und er sucht doch dieses Göttliche in der Natur, weil er ausser sich nichts unmittelbar findet, als sie. So entsteht in ihm ein Verlangen nach Eindrücken, durch welche die Natur selbst gleichsam vom Himmel zu ihm herabzusteigen scheint, bis sie in magischer Verklärung vor ihm liegt, und eine Begeisterung erweckt, die auch ohne sich selbst zu verstehen bald mit Erstaunen, bald mit lauter Freude, bald mit stiller Rührung, bald mit inniger Heiterkeit das Urtheil ausspricht: *Das ist schön*.” (BOUTERWEK 1807, 4–5.)

#### 4. [II. Antirecenzió]

Ének' nektáros érzése. A' nektáros szint olly szép és sokat jelentő mellék szó, valamint a' gigászi. Ugy látszik az illy igen poetai epithetonokat, mint tündér, gigászi, nektáros, tsak üres piperéknek nézi a' Rec. 's nem látja melly szép, 's melly végtelen ideákkal vagynak ezek függetben. Ugyan is, ha tsak azt mondom ének édes érzése, még akkor tsak egy testi érzeket izgatok, de ha azt mondom nektáros, már így nem tsak a' testi érzék, de az egész képzelő erő izgattatik, mert a' nektárral az egész Olympusznak és Heliconnak minden ideáji kaptcsolatban vagynak 's egyszerre feltámadnak a' lélekben, melszerint nem tsak a' testi ember, hanem az egész ember izgattatik – 's ez a' Poézisz. Így van a' dolog mind a' tündérrel, mind a' gigászival, mindenik a' léleknek leg poetaibb hurjait tapogatja.

Libáni Tempe. 'S hát a' görög Tempén kívül, nem szabad-e a' Poetának más Tempéket is képzelni? 's <nem> nem mondhatom-e még prózában is majoromat Tusculanumnak vagy Tiburnak?

Alak Sonett. Az alaknak eredeti értelmét a' nép már annyira elfeledte, hogy azon már mast nem ért egyebet, mint valami igen szépet 's egyedül ezen értelemben mondja alakom és gyöngy alakom, mert hogy az valaha képet jelentett azt mi tsak a' könyvekből tudjuk. Ha tehát az alaknak és szépnek ideáji már így össze olvadtak, miért nem volna azt szabad használni a' Poetának, kivált egy illy avúlt szónál holott még a' paraszt is mondja: [a bal margón olvasható bejegyzés: "NB remek"] gyöngy idő, gyöngy ember noha még a' gyöngynek eredeti értelmét tudja tsak hogy azzal a' szépnek ideáját is össze kaptsolta. Annyival inkább lehet pedig az alakot így használni, mivel a' mint mondtam, ennek eredeti értelme már egészen elváltozott 's a' nép egyebet nem ért alatta mint valami igen szépet. 'S valljon miért ne használná a' Poéta az illy szép idealis szót, mellyet már a' nép is idealizált, holott a' Poéta nem tsak utánna, de előtte is mehet a' népnek? Az illy elváltozások nem tsak nem ártanak a' nyelvnek, hanem egyedül ezek tették a' nyelveket olly tökéletesekké, hogy azokon minden gondolatinkat ki jelenthetjük, el annyira, hogy minden elvont értelmű szavaink nem egyebek mint illy el változások, <Mi a' szép egyéb mint szi – ép vagy [...], mi a' [...] egyéb mint [...gy] vagy [...gy] [...], mi a' [...] [...] egyéb mint [...] – [...] – [...] vagy [...], mi a' vastag egyéb mint vas-tag, mi a' gyönyörű egyéb mint gyöngy-gyűrű? 'S ime már mast van gyönyörű és gyönyör; 's valljon nem jó-e hogy van? Így viselkedik [?] a' nyelv, 's [...] ezen természetes [...] vagy éréseben nem akadályoztatni, hanem segíteni illik.> mint: vastag vas-tag, erős – eres, keszkenő – kéz-kenő s. t. Ugyan azért a' nyelvnek ezen természetes érést nem akadályoztatni, hanem inkább segíteni illik. Mi a' gyönyörű egyéb mint gyöngy-gyűrű? 'S ime már mast van gyönyörű és gyönyör; 's valljon nem jó-e hogy van?

<Mind ezen expressiók között tehát én sem dagályt>

Mind ezen expressiókban tehát én sem dagályt, sem fölöslegvalót, 's annyival inkább értelemtől üreset szint úgy nem látok mast, valamint <ez előtt [h..]> előbb nem láttam, ki vévén tán az egy göztorlatok' Alpeszit, de a' mint mondtam, ezt is igen menti az odának <igen> felvont tónusza. Egyeberánt, mind ezen expressiók nem egyebek mint tzifra 's néha bujalkodó ki fejezések, mellyek ugyan sok helyen rosszak volnanak, de ott a' hol vagynak nem rosszak. Nem ok nélkül mondja Jean Paul, hogy a' dagályt nem a' részekben, hanem az egészben kell keresni, mert egyedül az határozza meg mi jó, mi nem jó. A' Recensensnek több verseit esmerem, mellyek minden tzifra expressiók nélkül vagynak ugyan, még is tsak alig vagy épen nem érthetők 's úgy gondolnám ez a' dagály.

Dagálynak neveztetik ugyan széles értelemben az is, midőn a' beszéd igen tzifra és föntjáró, 's meglehet, hogy a' Rec. tsak ezt akará mondani. De úgy gondolom, valamint a' tárgy-emelésben tsak akkor hibázunk, ha nem természetesen 's nem annak helyén emelünk, úgy a' beszéd' szebbítésében is tsak úgy érjük el az igent, ha szebbítésünk helytelen és

természetlen. Helytelen, ha az egésszel nem eggyez, természetlen, ha a' beszédnek értelmét rontja; de egyéb eránt mennél érzékibbé 's több oldalúvá teszi a' gondolatot annál szebb. Tsak hogy valamint mindenütt, ugy itt is leg inkább tsak a' helyhezet határoz el mindent, el annyira, hogy a' beszédnek minden nemeiben más a' dagály 's a' mi a' Poezisz' egyik nemében már dagály, az a' másiban még igen szép lehet.

Azok a' titkos vonások, mellyek a' helyhezeteknek, tonuszoknak, érzelmeknek számtalan féle 's szünetnélkül változó nemeiket, természeteket elválosztják 's azoknak függetet, öszve illését ki mutatják, olly végtelen finomságúak, hogy azokat nem a' Theorea' mëtse, hanem tsak a' Genius' szövétneke teszi láthatókká, <..> el annyira, hogy még a' Poeta is többszer tsak érzi, de nem látja azokat, a' nempoeta pedig, azokhoz semmit nem érthet, szintugy nem, valamint a' vakon született a' színekhez <..> és a' siket a' hangokhoz.

Kérdést nem szenved, hogy néhány Odaim' nyelve eltávozott a' görög egyszerűségtől, de eltávozott azoknak lelke is a' görög együgyüségétől 's ha ez változott, kellett amannak is változni, mert a' dictiót az érzés' természetéhez kellett alkalmaztatnom. Én is érzem az egyszerűnek kellemeit 's <...> követtem is azt munkáim' nagyobb részében; de érzem azt is, hogy e' mellett vagynak más nemű szépek is, mellyeket tsak azok nem látnak, kiket vagy a' sanda Theorea, vagy a' természet a' tárgyaknak egyoldalú szemléletére szorított.

A' kényes szemnek leg kedvesebb szín a' zöld, de azért a' képiró zöld lovat nem fest; a' Görögek a' mezítlén szobrokat szerették, de azért képtelenség volna a' Művésznek azt tanátsolni, hogy mezítlén képeknél egyebet ne készítsen; a' görög Művészek isteneik' képére a' vidám nyugalmat rajzolták, de innét nem következik, hogy egyedül ezen érzés' kinyomása szép 's hogy egyedül tsak ezen érzést kell a' Művésznek festeni, szint ugy nem valamint mezítlén képeket és zöld lovakat. 'S így valamint színeink' válosztásában, nem a' kényes szemre, ugy hangaink' fogásaiban is nem a' kényes fülre, hanem egyedül a' tárgynak, érzésnek természetére kell vigyáznunk.

Meg lehet, hogy némelly szemnek az én színeim igen élesek 's hangaim némelly fülnek, mint Penelope' ajtaja bögnék; de nem kell azt a' kényes szemnek és fülnek elfeledni, hogy a' szép nem egy színben és hangban, hanem a' különféle színek és hangok harmoniás vegyületében áll. Igen jól hasonlítja Home a' beszédet az öltözethez; mert valóban, valamint minden kornak, nemnek, helyhezetnek és érzelemnek más ruha illik, ugy a' költemények' minden nemei tárgyai és szellemei más más öltözetet vagy stylt kívánnak. Hogy legyen tehát a' styl egy, ha annak szünet nélkül változni kell?

De egyéb eránt is a' Görögeknek volt különös poetai nyelvek; mink ellenben tsak úgy váloszthatjuk el a' poetai nyelvet a' prozaitól, ha azt ki himezzük, az az, költői képletekkel érzékibbé, új szavak és szóllások által pedig újabbá formáljuk. Az új szavakkal és szóllásokkal igen is mértékkal kell élnünk, mert ezeknek mértéktelensége hamar unalmat okoz és az értelemnek árt, de a' képletek a' nyelv' természetét leg kevesebbé nem erőltetik, értelmét nem zavarják, sőt világosítják és a' Poeziszt igen elevenítik, mert mennél érzékibb a' nyelv, annál elevenebb 's tökéletesebb[!] a' Poezisz.

Innét mondja Jean Paul: A' himzetek' mértékét közönséges határozatba szorítani nem lehet. Gyakran gántsoltatik azoknak mértéktelensége, holott tsak azoknak minden napiséga fároszt és kinoz. – A' szerelem és <lelked> lelkesedés néha kiáradó édes özönt ad belénk, mellyről a' terméketlen fagnak itélni nem kellene. Minden századdal elenyészik a' költői virágoknak egy viránya 's azoknak eleven virágzó képe holt anyaggá rothad. 'S ugyan ezen naponkint való ki halásaért a' beszéd' viráginak kell nagyobb tért engedni az ő magvaik elhintésére. – A' beszéd' viráginak mint a' tulipánoknak, magokat költsönes porzásaik által, mindig több színüekké kell változtatniok s. t.

Igy ítélnék a' költői himzetekről minden józanabb Művértők; de hogy a' Rec. e' részben igen rosszúl ítél, a' mondottakon kívül, még e' következendők is nyilván mutatják. Ugyan is, a' Rec. ezen expressiot: Álmaim' tündér ligetit te himzed bájos etsettel, magasztalja 's virágos

exaltált kifejezésnek nevezi, ezt pedig: hamvedrek' mohait biborral fested, mint dagályt vagy fölösleg-valót kárhoztatja, holott látni való hogy ezen két expressiók minden tekintetben egészen egy neműek, egy természetűek 's ugyan azon eggyek. Így szinte a' tündér ambróziát nálom gántsolja, a' tündér karpitot pedig a' maga versében használja és szereti, mellyek hasonlóképen ugyan azon egy neműek, egy természetűek 's minden tekintetben ugyan azon eggyek, melly nyilván mutatja, hogy a' Rec. a' dagályt nem esmeri. Innét van hogy az ő Poeziszának olly igen characteri hibája a' dagály.

Ezen állításomnak meg bizonyítására, illik az ő Poeziáját meg tekinteni. El hallgatom tehát ezen Recensiónak szembe tűnő prózai dagályait, el hallgatom mind azon verseit, mellyeknek a' Kritikára semmi szükségjek nints, egyedül az ő legjobb versét, mellyet Szemere is a' T. Gyűjteményben magasztalt, fogom meg tekinteni:

Vedd e' gyűrűt reszkető kezemből,  
Vedd e' csókban forró lelkemet;  
Néked minden órát eletedből  
Értted vérözönnel szívemet!  
Téged fognak által karjaim?  
Ó te e' keblemnek ideálja,  
Melly gyakran mint nyári est homálya,  
Messze lengett szél' fuvalmain.  
Merre, merre lángoló hevemben?  
Honnan, honnan ó nem földi kény?  
Mért e reszkető könnyű szememben?  
Mért ez édes órán új remény?  
Bájos arczod' százszor boldog álom,  
A' multban 's jövőben nem találom.  
Holtan fekszem é lágy karodon,  
Vagy merengek bő hullámidon?  
Tündér karpitot vonnak felettem  
Hű szerelmünk' nyájas isteni,  
Érzem őket hűsen lengeni,  
'S égi scének tűnnek fel mellettem,  
'S myrtus lombjaimnak enyhelyében,  
Én, a' váloztott boldog, én!  
Öszve omlok a' kény érzetében  
'S égek Armidámnak kebelén!

A' Görögek a' kérdések' és repetálások figurájit, mint nem poetai figurákat, a' Rhetoricába utasították; 's íme még is a' mi görög Aestheticusunk, ezen huszon négy sorbúl álló versezetnek tizen három <egész> egész sorait illy kérdő és repetáló figurákkál[!] rakta meg; mert az egymást érő néked, téged, érted ó te, szintolly helytelen repetálás, valamint az egymást érő merre, merre, honnan, honnan, mért, mért, én, én. De még ezeknek éktelenségét nagyobbítja az is, hogy ezek között hat sor egyszersmind valami egy forma verbumtalan figurákbúl áll, úgy mint: Néked minden órát eletedből, Értted vérözönnel szívemet, Merre, merre lángoló hevemben, Honnan, honnan ó nem földi kény, Mért e' reszkető könnyű szememben, Mért ez édes órán új remény. 'S így az egész versezetnek több mint fele tsupa kérdő, repetáló 's verbumtalan figurákbúl áll<ván, az egész vers nem egyéb> 's azon kívül öt felkiáltás fordul elő! Az egész versezet, mondom, nem egyéb, mint tsupa kérdések', repetálások' és felkiáltások' zavaréka. De valljon, ha ezen figurák mind tsupa ró'sák volnának

is, nem válnának é azok annyi repetálások által tsupa bojtorjánokká? Azonban ez még csak kérge a' dolognak 's illik annak lelkét is meg tekinteni:

<Néked> Értted vérözönnel szívemet. Eröltetett homály; 's valljon mire való a' szerelem' örömében a' vérözön? – Messze lengett szél' fuvalmain. A' szél' fuvalma szükségtelen, helytelen, erőltetett és a' lengéssel ellenkező, mert a' lengés csak szellőt, a' szél' fuvalma pedig nagy szelet jelent, melly egyéb eránt is épen nem idevaló.

Mért ez édes órán új remény, Bájas arczod' százszor boldog álom, a' multban 's jövőben nem találom. – Valljon mi lehet itt az új remény 's mi lehet az a' százszor boldog álom, mellynek képe sem a' multban sem a' jövőben nem találhatik? A' mi sem a' multban sem a' jövőben nints, az vagy semmi, vagy jelenvaló; igen, de hogyan lehet a' jelenvalót álomnak és reménynek nevezni?

Holtan fekszem é lágy karodon, vagy merengek bő hullámidon. – Valljon kinek van ez mondva, az Álomnak é, <vagy> a' reménynek é vagy Armidának? De akármellyiknek legyen mondva, karokat és hullámokat egyszer'smind egyiknek sem lehet nagy képtelenség nélkül tulajdonítani. 'S ez a' képtelenség a' Home által úgy nevezett hamis föntség, vagy igazában szölván, a' dagálynak legidétlenebb neme. A' phantazia teremthet lényeket, de ha azokban a' természetnek és igaznak típusa el enyészik, már ekkor a' képzelődés tisztátalan, természetlen, pedig egyedül ennek tisztasága egyetlen egy föltétele az egész idealizálás' mesterségének vagy Poezisznak. Innét van, hogy a' beszéd is igen helytelen és természetlen, mint: Ó te e' keblemnek ideálja. A' magyar izlés szerint vagy azt kellett volna mondani: e' kebelnek, vagy pedig csak keblemnek, minden articulus vagy reámutatás nélkül; 's úgy gondolnám a' Magyaroknak ezen igen finom érzését megzavarni nem szabad. – Én, a' választott boldog, én. Affectált, gyermekes! Öszve omlok a' kény érzetébe. Valljon ilyenek é a' szerelemnek édes szózatí?

'S innét van, hogy az egész költeményben az érzés' kinyomása tsupa affectált dagály, mert az érzés igen illetlen, szertelen erőlkedéssel nagyítatik, úgy hogy az a' sok fölkiáltás és egymást érő merre, merre, honnan honnan, mért mért én én, nem a' szerelem szelíd olvasztó érzelmeit, hanem valami természetlen hagymáznak és ábrándozásnak rángatódásit festik; 's innét van, hogy a' phantaziának minden képei és scénáji egyenesen a' dagály leg alacsonyabb neméhez tartoznak 's ugyan azért kisebb, nagyobb mértékben, a' nevetségességhez közelítenek.

Ugyan is, Armidának' lágy karjain holtan feküdni és annak bő hullámain merengni 's ott az istenek által tündér karpittal be takartatni, az istenektől hűsen lengettetni vagy legyezteti, mind olly képek, mondom, mellyek vagy már magokban illetlenek, vagy az illetlenhez igen közelítenek. <'S az érzést>

'S az érzést annyira nagyítani, hogy azt a' szerelem' istenei, kik még eddig gerjeszteni szoktak, itt nem gerjeszteni, hanem hűteni kéntelenek, de minden hűtésekkel sem gátolhatják, hogy a' szerelmes öszve ne omoljon 's el ne égjen; mi egyéb mondom <mind ez>, mint az érzés szertelen nagyítására nézve éktelen dagály és Caricatura, a' képek' helytelenségére nézve pedig sanda idealitas, úgy hogy, az én belátásom szerint, a' két első soron kívül, az egész versezetben egy betű sem jó.

E' szerint, valamint ezen versezet, úgy a' Rec.-nek többnyire minden munkáji nyilván mutatják, hogy az ő Poeziszának valóságos characteri hibája a' dagály 's ugyan azért tökéletesen hiszem, hogy e' részben az ő Aestheticája sem lehet egyéb, mint helytelen. – A' Rec. azt állítja, hogy a' nagy erő durvaságot,[!] a' föntség pedig dagályt szül. Igenis, ha izlés nints, de izlés nélkül Poeta sint. Egyéberánt pedig azt látom, hogy a' dagály épen az erőtlenség hibája. Mert a' hol az erő természetes, ott az természetesen tudja magát exernalni, hanem a' hol csak tanuló van, ott tetszik ki az erőlködés. Az erős bujalkodik, mert szereti erejét feszíteni 's mert gyakran a' példák által is, míg izlése egészen ki nem fejlődik, arra tsábítatik, de minden bujalkodása mellett is természetes; az erőtlen azonban mihelyt erőt, az az, lelket akar mutatni, azonnal dagályba süled. Innét van hogy a' lélek festő lant az erőtlen



kezekben meg nem pendülhet, mert a' lélekfestés a' Poezisznak lelke és teteje, oda a' Theorea' mankója fel nem botorkáz, ott csak a' Geniusz szárnyai tsattognak.

Rec. Ezen kinyilatkoztatás alá tartoznak a' helyenként bécsuszott provincialismusok is: méhe, pirholagos, tsatináz s.t. Értetni kell a' Poetának, hogy vagynak szavak és szóllások, mellyekkel, kivált a' Poesis' fentebb nemeiben elnie nem lehet. A' Nemetek jól tudják, mint kelljen a' dialectusokat 's provincialismusokat a' nyelvbővítésre használni. De ki jusson azért közülök azon gondolatra, hogy ódáját a' Voss' Idylljeiből, vagy az Alemanni versekből tanult szavakkal tömje meg?

Antirec. A' pirholagos és tsatináz, nem ódákban, hanem csak két gyermeki dalokban vagynak, a' döngéssel is csak két ódában fordul elő a' méhe pedig csak egyben. Mire való tehát az a' szörnyű nagyítás az a' megtömés? – De ezt nem azért mondom, mintha én azon szavakat ódákba nem illőknek tartanám, hanem csak azért, hogy a' Rec.nek igazságtalan nagyítását itt is kimutassam.

Az óda nem csak megszenvedi az idylli érzelmeket, sőt azokkal nyer legszebb vegyületet, mellyre Horatznál elég példát látunk; ha megszenvedi az idylli érzelmeket, megszenvedi az idylli szavakat is, mert ezek nem egyebek, mint meg testesült idylli érzelmek és gondolatok. Az ódának nem csak a' nagy érzelmek tárgyai, hanem minden szebb érzelmek, 's nints annak e' részben egyéb törvénye, mint az, hogy valamint mindenütt úgy itt is a' dictio az érzéshez legyen szabva. 'S a' Poezisz' főntebb nemeit nem a' külső formákban, hanem a' Poezisz' lelkében kell keresni. A' régieknek nem volt egyéb lyricumjok mint az óda 's ebbe öntötték minden érzelmeiket 's minden lyricumot ódának hívtak.

Az a' principium, melszerint némelly újabb Aestheticusok a' régi formának magasb, a' rímes verseknek ellenben alantabb tárgyakat tulajdonítanak, nem annyira a' formák természetéből, mint az új formák tziljaiból van véve. Mert <hogy> tzílosabban tselekszünk, ha énekbe illő tárgyakat ének formákba öntünk 's azzal énekeinket szaporítjuk, a' komolyabb tárgyakat pedig ódákba 's azzal a' görög szépet is magunkévá tesszük, mintha a' dolgot meg fordítanánk 's az énekbe illő tárgyakat ódába, a' nem énekre való tárgyakat pedig ének formáinkba öntenénk. De a' Rec. principiumát innét koránt sem lehet következtetni, mert a' szerint a' régieknek tsaknem minden lyricumja rossz volna, mert tudjok hogy annak nagyobb része nem fönt, hanem igen is gyermeki érzelmekkel van meg töltve.

A' mi pedig provincialismusaimat illeti, arra csak az a' felelet, hogy én a' dunai szavakat provincialismusoknak nem tartom 's ha azoknak tartanám is, mint Poeta élhetnék velek, holott Arisztotelesz szerint is, nem csak meg engedtetik a' Poeziszban a' különös szavaknak és szóllásoknak használatja, de egyenesen meg is kívántatik. – Mit tsínlának a' Nemetek azt mi ne kérdezzük, mert magyarul tán csak tudunk úgy, mint azok, hanem csak azt kérdezzük, mit parantsol <a> <[...] a' [...] a' tzílos okosság, az igazság és izlés, mellyek kétség kívül szint úgy tudnak magyarul mint németül.

Hogy egy élő 's nevelkedő népnek írásnyelve bészart nyelv nem lehet, hogy írásnyelvünket bővíteni kell, 's hogy annak bővítésére legtermészetesebb út a' provincialis szavaknak fölszedése 's hogy az illy provincialis szavakban, nem azt kell nézni honnét valók, hanem csak azt jók é vagy nem jók, mind olly világos igazságok, mellyek az én védelmemre nem szorultak 's mellyek előbb utóbb meg fogják azt mutatni, hogy a' dunai dialectust a' magyar írásnyelvből kirekeszteni annyi volna, mint nyelvünknek leg éltetőbb, leg gazdagabb életeit elvágni, 's annyi volna mint a' Dunát a' Tiszától élgátolni, mellyek öszve foltak és folnak örökre 's öszve ölelkezve válnak nagy tengerre.

Az én dunai szavaimra nézve is tehát csak az a' kérdés, hogy azok jók e vagy nem jók 's ezen kérdésre tartozom felelni. A' verhenyeg, pirho<..g>lag és pirholagos, annyi mint tűz vagy piros hólagos, melly ugyan közelít értelmére nézve a' veresseshez és pirossashoz, de még is egészen különbezik, mert nem minden pirossas pirholagos, mivel ezen csak olly színvegyületet értünk, mellyet egyéberánt a' habossal is szoktunk kifejezni. Ez tehát a'

pirossasnak különös neme 's <ugyan> különös nevezetének is kell lenni, 's mivel <egy szó törlés> annak mind eddig más nevét nem tudjuk, mint a' verhenyeg és pirholag, kérdésen kívül ezek jobbák mint a' semmik.

Igy némelly tájokon a' méh-uterus, a' méhe pedig apis, 's úgy gondolnám ez is igen jó provincialismus, mert a' szónak leg belsőbb, leg lételesb hibáját, a' kétértelműséget elkerüli, mind pedig a' szép hangzást neveli, mert minden bizonynyal szebb a' méhe, moha, kehe, mint a' méh, moh, keh. Döngétsel. Nálunk a' nagy bogár dong, a' kisebb döng vagy deng 's ennek diminutivuma a' döngétsel, melly minden tekintetben szép, jó és szükséges. Tsatináz, a' tsatáznak vagy tsattognak diminutivuma, melly ugyan gyermekes, mint többnyire minden diminutivum, de a' maga helyén szép, jó, és szükséges. – Egyéberánt pedig kérem a' Recensenst, hogy mind azon rossz szavaimat, mellyekkel ódaimat meg tömtem, mutogassa ki, hogy én azokat érettebb meg fontolással megvi'sgálhassam 's ha rosszaknak találom, ki szórhassam. Mert ha semmit nem tehettem is Nemzetemnek, de annak <...> nyelvét, ezen egyetlen egy kintsét, rontani nem akarom. Azonban ohajtanám, hogy a' Recensens is fedezné fel azon okait, mellyek arra bírják, hogy így írjon: röpdés loco repdez, könnyű loco könny, felül loco fellül, helyet loco helyett, fent loco fönt s. t.

Rec. Figyelmet érdemel az is hogy Berzs. egy Regét (III K. 148 L.) Asclepiadi versekben írt. Ugy látszik nem vette észre, melly nagy befolyással legyen a' mérték nem csak külsőjére a' versnek, de belsőjére is. Ha egy Horatzi ódat Tibulli mértékre, vagy egy Tibulli Elegiát Horátzi mértékre vennénk, nem de nevetséges korts lenne é az? A' Rege (Romance) lyrai mértékben és hangon épen olyan, mint a' Regnard' Verselőjének mívei, ki Tragoediájival nevetést; Comoediá<jával>jival ellenben sírást okoz.

Antirec. Ha az ember a' verbumot substantivumnak, a' poetai elbeszélést Truvaduri Romancénak nézi, természet szerint így kell beszélni. Valóban, a' Rec. sokat rosszul néz meg. Így egy eredeti dalomnak originálját is Bürgernél látta. Tsudálok hogy a' rossz fordításért szint úgy meg nem potskolt, mint a' rossz Romancéért. De ki nem látja, hogy itt a' Románcénak hirtelint? 'S ha mindjárt Regének vagy Romancénak neveztem volna is ezen darabomat, valljon hol van az meg írva, hogy minden regének Truvaduri Regének kell lenni? – Mind a' Régiéknél, mind az Újabbaknál láthatni, illy meséknek és történeteknek elbeszélését különféle formákban, mellyek szint olly távúl vagynak a' Romancék' és Balladék' egész természetétől, mint az enyim. A' Truvadurok a' Romancékat és Balladékat énekelni szokván, természet szerint énekeik' formájában <...> kellett azokat önteniek. 'S ha énekelni, vagy énekelteni akartam volna Mesémet, én is úgy tselekedtem volna; de mivel nekem a' Truvaduri Romance eszem' ágában sem volt, hanem csak elbeszélést akartam írni, az Asclepiadi formát sokkal alkalmasabbnak láttam az elbeszélésre, mint az igen éneklő Truvaduri formát 's a' mit akkor csak homályosan éreztem, azt most nyilván látom, hogy az Asclepiadi vers mint a' lyricumok között leg nyugottabb forma, az én Mesémnek lassu meneteléhez igen jól van választva.

De ha Romancénak bémáljuk 's a' Romancek' természete szerint ítéljük is meg Regémet, úgy is egészen vissza a' Rec.' ítélete, midőn azért gántsolja, hogy az lyrai hangon van írva, holott inkább azt kellett volna[!] mondani, hogy a' szokott Romancekhoz képest nints eléggé lyrai hangon írva. Mert valóban az Asclépiádi forma, azon énekformákhoz képest, mellyekben a' Romancekat írni szokták, reánk nézve, alig lyricum, holott tudni való az, hogy minden népnek és kornak, az a' valóságos természetes lyricuma, melly az ő énekeihez és tántzaihoz van szabva, úgy hogy a' görög forma nekünk csak széles értelemben lyricum.

A' poetai elbeszélés vagy mese a' leg kisebb Romancetól fogva az Iliasig, mind külső mind belső természetére nézve, lehet számtalan fele,[!] <melly> mellynek ugyan minden nemei, kisebb nagyobb mértékben, majd egyikik, másik extremumhoz közelítenek, de azért azokat sem egyikik, sem másik extremumhoz szabni nem lehet, hanem mindeniket saját

természete szerint kell meg ítélni. Mert ha Matthisson' szép Märchenjét a' Romancék szerint ítéljük, úgy Matthisson szintolly Regnár' bolondja, mint én, de ha azt magában tekintjük, kérdésen kívül sok Romancékat fel üt. Nem a' tárgy, annyival inkább nem a' nevezet, hanem egyedül a' tárgy' felfogásának módja és természete határoz el mindent. A' Poezisznak minden tárgya nem egyéb mint formátlan holt anyag, mellynek egyedül a' Poeta ad formát és lelket 's mindeniket olyant, a' millyent akar. Ezen formának és léleknek harmoniája a' leg főbb harmonia, 's ezt kell az Aestheticusznak kitapogatni, nem pedig az új formát és lelket különféle formákhoz és lelkekhez méregetni 's a' Poeziszt a' Jocularok' és Truvadúrok' követésére kárhoztatni.

Az a' principium <pedig>, melszerint a' Rec. a' mértéknek olly szörnyű béfólást tulajdonít, hogy az a' nevetést sirássá, a' sirást pedig nevetéssé tudja változtatni, én előttem ugyan szót nem érdemelve, ha azt nem látnám, hogy <ez a' bal vélekedés igen közönséges ezen> a' Rec.nek ezen helytelen beszéde, már igen régi bal vélekedésen fundáltatik. De én úgy látom, hogy a' mérték nem egyéb mint edény, mellybe a' Poeta önthet a' mit akar. Horatznak ugyan azon egymértékű ódái egy formán harsognak, enyelegnek, szomorognak, dévajkodnak, mesélgetnek, böltselfekednek, a' mint néki tetszik; Ovid' Elegiái sokszor harsogóbbak mint Virgil' Hexameterjei; Virgil' Hexameterjeit a' szerelem Tibulli Elégiáiba, [!] az idylli érzés idylli versekké változtatja; azt látom, hogy a' Jambus Anacreonnal vigad, a' vig Játékban enyeleg, a' szomorúban szomorog, Archilochusnál tsapkod a' Sonettben pedig selpog; 's valljon lehetséges volna é ez, ha a' mértéknek nem olly nagy mint a' Rec. mondja, de ha csak leg kisebb béfólása volna is a' lélekre, vagy a' versnek belsőjére?

A' mérték magában semmi, a' lélek teszi azt csak valamivé, ez teszi a' beszédet minden mérték és rim nélkül is declamatióvá és énekké. [!] A' mérték csak arra való, hogy a' külső hangzatnak adjon valami harmoniát, de ez a' harmonia a' belső tónusznak, vagy léleknek, egészen alája van vetve, el annyira, hogy az minden érzést eggyeránt magára vesz 's az érzés' természete [!] szerint sir vagy nevet. A' mértéknek egész históriája csak az, hogy a' régi lyricumok mind bizonyos, meg határozott énekformák ugyan, de minden meghatározottságok mellett is, minden némű érzésre egyaránt alkalmasok, valamint a' magyar nóták, mellyeket hasonlóképen, ugyan azon formában egyaránt lehet mind vígra, mind szomorúra változtatni, <Az ének formák meg kedveltetvén a' mértékbe szedett beszédet [...] a' meg mért beszédet vígra [...] minden beszéd mértékbe szedetett, azzal a' különbséggel, hogy a' nagyobb munkáknak már sokkal szabadabb, tágabb és könnyebb mértéket adtak 's mellyel gyakran olly szabadon bántak, hogy alig lehet azt mértéknek tekinteni 's kérdést nem szenved, hogy ha a' lyrai meg határozott formák minden érzésre egyaránt alkalmasok, voltak tehát természet szerint ezen szabadok még alkalmasabbak. Ezen szabadabbak, mellyek tulajdonképen nem egyebek, mint meg tágított lyrai formák, még inkább minden nemű érzést egyaránt el birnak> mellyet a' Régieknél is nyilván láthatunk. 'S ha ez így lehetett, mikor még ezen nótákat esmerték, énekelték; hogy ne lehetne mast, midőn már azon nótákat nem is esmerjük; 's ha ez így lehetet [!] a' határozott lyrai formákkal, kérdésen kívül, még inkább így lehet a' többi szabadabb 's határozatlanabb metrumokkal. A' lélek annyira fellül van mindenem emelkedve, hogy nem csak a' metrum' hangját, <de a' beszédnek> ezt a' semmit, de a' beszédnek egész értelmét meg változtathatja, mellyet az Ironiákban is nyilván láthatunk. Így van a' dolog az ugynevezett subjectív és objectív érzelmekkel is. Olvastasd subjectív emberrel az objectív költést, 's meg fog az melegedni; olvastasd objectív emberrel a' subjectív költést 's meg fog az fagyni. Homér a' Normánt el altatja, a' Göröget pedig, minden objectivitása és nyugott metruma mellett is dühességre ragadja, mellyet Platónál nyilván láthatunk. 'S valljon mi ez? Én úgy gondolnám nem egyéb mint az, hogy nem csak a' metrum, de az egész Poezisz magában semmi 's egyedül a' lélek teszi azt valamivé, vagy igazábban szólván, az egész Poezisz nem egyéb, mint lélek. Ugyan azért öntsd az ódai lelket Tibulli mértékbe, 's nem nevetséges korts, hanem óda lesz, a' Tibulli lélek pedig az ódában is Elegia. – A' Rec. az

Elegiát teszi az ódának ellenébe, 's nem látja hogy az mind az érzésre, mind a' Pentameterre nézve, legközelebb van az ódához, a' minthogy azt Bouterwek is a' Lyricumok közé számlálja. 'S valamint a' Lyrai formák minden nemű érzelmeket elbirnak, ugy az Elegia is minden <er> érzésre egyaránt alkalmas, a' mint vagynak is mind vig, mind vitézi Elegiák, mint Tyrtæusz' hadi énekei.

Rec. Ő minden kifejezésbéli bősége mellett is a' gondolatokban 's érzésben szegénynek látszatik lenni, az az, hogy ő nemelly gondolatokat, nemelly érzelmeket a' lehetséges hévvel önt ugyan ki; de ezen gondolatok, ezen érzelmek szűk körben forognak 's igen sokszor fordulnak elő. Az ő Versei nem felette nagy számban vagynak, még is a' Bonyhai Grotta című dal, a' Melancholiára nézve, Amathusz a' Melisszához íratottra nézve s. t. nem egyéb vissza emlékezésnél. 'S az a' sok aetheri, nectar, nectaros, virány, virulmány, Ilisszus, Sokrates, Plato s. t. mellyek szünet nélkül előfordulnak, 's szünet nélkül ugyan azon ideákat és érzeményeket hozván magokkal, fordulnak elő, bizonysgot tesznek Rec. ítéletének igaz voltáról.

Antirec. Ime, mivel Schiller Matthissonnt és Voltairt[!] szűk körűeknek [jav ebből: szűk körű nevezette] és szegényeknek nevezte, már mast az egész Helicon esztrengába szoríttatik! A' Rec. már mind Csokonayt mind Kisfaludyt oda szorítván, természet szerint én sem maradhattam ki. Voltair azért szűk körű és szegény, mivel keveset érzett, Matthisson azért, mivel keveset gondolt, Csokonay azért, mivel nem tudott olly sentimentál lenni mint Kisfaludy, Kisfaludy azért, mivel nem tudott ugy verselni mint Csokonay, én pedig azért, mivel nemelly verseim hasonlítanak egymáshoz és némelly szavakkal igen sokszor élek. Ez a' szűk kör tehát olly tág, hogy abba a' világnak minden Poetáji bele férnek, mert én egyet sem esmerek akkit illy formán szűk körbe ne lehetne szorítani. Nékem sem lehet tehát ezen szűk kör ellen semmi kifogásom. De hogy a' Rec. ezen Antikritikámat is szűk körrel, szegénységgel 's egyoldalúsággal ne vádolja, szükség ezen characteristicáját több oldalakról is meg tekinteni.

Egész gyűjteményemben ugy találom, hogy az aetheri mintegy hatszor, a' nectár, hatszor, a' nectaros kétszer, a' virány tizszer, a' virulmány ötszer, Plato négyszer, az Ilissus háromszor, Sokratesz ötszer fordulnak elő. – Ezen szép szavak és ideák tehát az én egész könyvemben nem fordulnak annyiszor elő (ki vévén a' virányt) mint a' Recnek egy huszonnégy <sorbul> sorbul álló versében azon rut kérdő, <és> repetáló <figurák> 's verbumtalan figurák. Igy a' Szemere által magasztalt Sonettben (Az én Boldogítom) a' kietlen szabdalás, kapkodás, szörnyű bajvívás, tsapkodás, sujtás, mellyek mindenkor ugyan azon egy érzést és ideát hozzák magokkal, ötszer jönnek elő; <igy Kisnek a' Gr. Festetics Ignáthoz szólló, és a' Recensenstől magasztalt versében az egymást érő furiák fészke, bódult eretnek, sátán vallás, mérges viperák, felpuffadt korts, átok ár, feneketlen pokol örvény, aspis, szívet martzangló dühödt vad> az én egész gyűjteményemben pedig, a' mint mondtam a' szép Ilisszus háromszor, a' szép nectáros kétszer 's a' többi szavak is, ki vévén a' virányt, tsak ötszer hatszor jelennek meg 's nem is mindenkor ugyan azon érzést és ideát, hanem többnyire mindenkor mást hoznak magokkal, mint alább meg fogom mutatni. Valljon tehát mi hiba az, hogy én a' legszebb, leg poetaibb szavakat és ideákat egy egész könyvben, az az, kétszáz három lapon, annyiszor említem, mint Kölcsey és Kazinczy a' nem szépeket egy kis dalban? 'S íme, ez az argumentuma az én egyoldalúságomnak, érzeményi gondolati szűk körömnek, érzeményi gondolati szegénységemnek és nem poetaságomnak.

Homérnál nem illy egyes szavak hanem egész szóllások, egész képek és hasonlítások gyakran elő fordulnak; Horátnál a' Massicum és Falernum nem annyiszor forog elő mint nálam a' nectár; Schillernek ezen Versezetében: Die Künstler, a' szép mint egy negyvenszer, a' korona és tro<nus tizenegyszer>nus tizenegyszer, a' Symmetria és Harmonia tizennégyszer; Matthissonnál nem az egész könyvben, hanem tsak az első két vagy három versezetben, a' virány hétszer, az Esthajnal, estfény tizen egyszer jönnek elő; Kisnél, a'

Kazinczy Urhoz szőlő két darabban, a' Hercules' választásában és a' Cserey, Matkovics, Nagy István Urakhoz szőlőkban a' szent mintegy ötven hatszor, a' szent tűz szent hév és láng kilentzser említetik; 's így a' Gr. Festetits Ignátzhoz szőlő 's a' Recensens által olly igen magasztalt Versében a' Furiák' fészke, bódult eretnek, sátán vallás, mérges viperák, felpuffadt korts, feneketlen pokol örvény, Aspis, szívemmartzangló dühödt vad s. t. egymást érik. Ezek a' szavakra nézve ugyan nem eggyek; de az érzésre és ideákra nézve vagy igen rokonok, vagy egészen olly igen eggyek, valamint az említett Sonetnek kapkodásai, szabdalása, tsapkodása, sujtása 's mellyekben nem csak az a' hiba, hogy egymást érik, hanem leg inkább az, hogy azok nem szépek.

Ezek szerint tehát láthatni, hogy valamint nekem, ugy a' legnagyobb Poetáknak is vagynak bizonyos kedventz szavaik, szóllásaik, képeik és uralkodó érzelmeik, mellyekkei nem csak élni de gyakran vissza élni is szoktak. De azért távul legyen, hogy úgy ítéljünk azokrúl, mint a' Rec. én rólam itélt. Mert nem baj <..> az, ha a' Poetának kedventzei vagynak, tsak azok szépek legyenek, hanem mikor azok rútak, mint a' Rec' kedventzei, azok a' kérdő, repetáló, verbumtalan figurák, az már valóban nagy baj.

Én tehát, a' legnagyobb Poetákhoz képest, sem éltem vissza kedventzeimmel 's ugyan azért nem igaz a' Recnek azon állítása, hogy azok szünetnélkül elő forognak, valamint az sem igaz, melly szerint azt mondja, hogy azok szünet nélkül ugyan azon ideákat és érzelmeket hozzák magokkal, mert vi'gálja meg bár akárki, ha valljon egy érzelmek és ideák é ezek:

Az elmének atheri[!] szárnya, az az, az elmének fellengése. Az embernek aetheri része, az az, lelke. Az Aethna' tetejének aetheri fagya, Lantnak atheri hangja, az az, magas tiszta hangja, Psyche' atheri szárnyai; Nectár thyrsus, vagy szőlő vessző, ifjuság' nectárja, ifjuság örömei, Múza' nectár pohara, az az, halhatatlanság, Minden virágrúl mézet és nectárt szedni; Kegyek' életadó virányai, a' Gratzia'k' szép társasága, Amathusz' virányai, a' szerelem örömei, Delphi' palma virányai, a' tudományok szép mezeje, Lethe' virányai; az Elyzium, Reggeli kor' virányai, az ifjuság örömei. 'S így a' hol az értelme a' virálynak nem változik is, mindenkor uj ideával van eggyütt, melly azt ujja teszi, mint: Thessali virány, Lathmuszi virány, Badatsonyi virány, mellyek kérdésen kívül nem egy ideák.

Anakreonnal Sokrat' ölébe dűlni, az az, böltsen örülni, Sokratesi lélek' kintseit ró'sák közé rejteni, az az, a' Philosophiát a' Poezisz köntösébe öltöztetni, Sokratesz' méreg pohara, a' virtusnak és tudomáynak rossz jutalma, Sokratesz' karján mosalogva oktatni, a' Philosophiat popularizálni, játszva tanítani; Platói nyelv, Platói lelkesedés, Platóval respublicákat alkotni. 'S e' szerint, valamint a' többi ideák hasonlítanak ugyan egymáshoz, de azok koránt sem eggyek, ugy Plató is majd ugy jelenik meg mint szép nyelvű, majd mint lelkes, idealis, majd mint politicus író, mellyek minden bizonynyal egészen különbező ideák. A' nectáros, Ilissusz kétszer, háromszor fordulván elő, szót nem érdemelnek.

Mind ezek, mint igen poetai és idealis szavak, nevezetek, természet szerint igen sokféle értelemben használhatók, a' mint láthatni is, hogy én azokat sok féle értelemben használtam. A' Rec. itt is tsak a' kérget nézte 's nem látta, hogy valamint vagynak egy ideának sok nevezetei, a'szerint vagynak némelly nevezeteknek sok ideáji. A' kapkodas, tsapkodás, sujtás s. t. különféle szavak, de ezeknek ideájok tsak eggy, 's így a' Furia, aspis, vipera s. t. nevezetre nézve egészen különbözök, értelemre, ideára, érzésre nézve pedig egészen eggyek; de akki a' Lethe', Amathusz' Delphi virányait, a' Platói nyelvet és Platói Respublicát eggy ideának nézi, nehezen tudja mi az idea.

<Másik argumentuma a' Recnek az, hogy a' Bonyhai Grotta a' Melancholiára nézve, Amathusz a' Melisszára nézve nem egyéb vissza emlékezésnél. Ha igaz volna is ez az argumentum, akkor sem igen nyomna annyit is, mint tollamnak leg kisebb pelhedéke, de nem is igaz. Mert a' Bonyhai Grotta a' Melancholiához tsak ugy közelít, hogy azt említi, de ez az említés szükséges volt, mert az a' tzelja az egész dálnak. A' tónusznak hasonlóságát pedig az okozta, hogy én>

Meg kell azonban jegyezni, hogy én mind ezen datumokat csak egy futva tett jegyzésből írtam ide 's ugyan azért azok hibátlanok nem lehetnek; de mivel én egyéberánt is ezen hiábavalóságot csak a' Rec.' hiábavalóságira tettem, érdemesnek nem tartom, hogy én azt többszer[!] is olvasgassam, különben is akár több valamivel azoknak száma, akár kevesebb, a' dologhoz nem tartozik.

Másik argumentuma a' Recnek az hogy a' Bonyhai Grotta a' Melancholiára nézve, Amathusz a' Melisszára nézve, nem egyéb vissza emlékezésnél. – Ha igaz volna is a' Recnek ezen argumentuma, még sem nyoma annyit is, mint tollamnak leg kisebb pelhedéke, de nem is igaz. Mert a' Bonyhai Grotta a' Melancholiához csak úgy közelít, hogy azt említi; 's íme az említés a' Recnek annyi mint vissza emlékezés! A' tónusznak hasonlóságát pedig az okozta, hogy én azon szép lelkű Dámának, azzal a' tónusszal kívántam kedveskedni, melly Néki meg tetszett. De ha ez így nem volna is, lehet é éktelenebb Aestheticát gondolni, mint azt kívánni, hogy minden <.> dalnak más tónusza és más érzelme legyen? Vagy lehet é nem igazabbat mondani, mint midőn a' Rec. azt mondja, hogy ezen dalok nem egyebek, egymásra nézve, vissza emlékezésnél, holott azoknak tárgyaik is egészen különbözök? Ugyanis ott a' Melancholiát éneklem, itt pedig a' Grófnénak megköszönem, hogy azon dalomat Grottájában kőre vágatta, melly szerint a' Melancholiát szükség képen kellett említenem 's az egésze vissza emlékezmem, de az, az ugynevezett, vissza emlékezéstől egészen különbezik. Az Amathusz és Melissa között sints nagyobb hasonlóság, mint a' millyent Horátnak számos ódájiban láthatni, mellyek alig mondanak egyebet, mint az ő kedves Philosophiáját: élj's örülj. 'S íme, mivel én egyszer Melissa ölébe, másszor a' Múza' karjára dülök, már megszünök Poeta lenni. Anacreonnál, Petrarkánál, Himfinél 's egy szóval, minden Lyricusoknál láthatunk bizonyos uralkodó érzelmeket és ideákat, mellyek gyakran elő fordulnak 's mellyek a' Poezisz stílját némüképen characterizálják, de nem a' leg belsőbb embert. Horátnál a' sok Massicum és Falernum, Kisnél a' sok szent, Matthissonnál a' sok Abendlicht, nálom a' sok ather, nectár, virány s. t. egyebet nem mondanak, mint azt, hogy az első a' nyájas, a' másik az innepes, a' harmadik az andalgó 's a' negyedik a' tsapongó idealisz stílyt tartotta szépnek. Ugyanis én a' lantnak leg magasabb fogásait próbálgatván, szükség képen a' legtízfrább 's leg idealisabb szavakat kellett válogatnom, mellyek kétség kívül csak azért tűntek a' Recnek szemébe, mert szembetünők és nem minden napiak; egyéb eránt, hogy eshetett volna az meg hogy nálom az öt, hat, szemébe tűnt, másutt ellenben az ötvent se látta?

Azonban, ha mind olly igazak volnának is a' Recnek állításai, a' millyen hamisak, meg is tsupa helytelenség volna ezen egész characteristica, egyszer azért, mert az előbbi characteristicával e diametro ellenkezik, másodszor azért, mert a' characterre nem characteri vonásokbul ítél, harmadszor azért, mert az nem csak a' művet, de a' leg belsőbb embert is characterizálja, melly minden tekintetben a' Recensiók' határán túl van, 's mellyet Home nélkül is kelleni tudni minden jobb embernek.

Ugyan is én az eggyik characteristica szerint tsupa tűz, láng, tsupa erő, érzés, tsupa phantazia s. t. vagyok, 's felmultam Horatzat[!] forró lángolással, ömledő bőséggel, magasabb tsapongással, az az, a' poetai léleknek legfőbb béllyegeivel; felmultam Himfit szelídséggel 's ezt a' szelídséget megtudtam legsebesebb lángaim között is tartani, melly nem egyéb mint megzavarhatatlan, tökéletes izlés – tökéletes Genie. Mert a' melly Mu'sikus a' leg magasb fogásokban a' notát elnem nyikkantja, az Művész 's mert a' szelídséget forrósággal, a' bájít erővel, az ellenkező érzelmeket egymással csak olly lélek eggyezteti öszve, mellyben minden erők tökéletes harmoniával munkálódnak. – Innét mondja Luden: Schönheit kann sich in ruhigen Formen zeigen, lebendig aber wird sie erst durch Handlung, und die gröste[!] schönheit[!] eines Kunstwerks offenbart sich in Sturm der Leidenschaften, diese gleichsam zügelnd; 's innét meselték[!] a' Regiek hogy a' Harmonia Marstúl és Venustúl, az az, az erőtül és kellemtül született. Mind ezek pedig magokban foglalják az érzelmek' leg elevenebb festését is, mert természet szerint ez tette amazokat láthatókká.

Itt tehát a' Rec. a' leg főbb poétai tökéleteket tékozva reám ruházta, az utóbbi *characteristica* szerint pedig az érzeményi, gondolati szűk körrel, szegénységgel, egyoldalúsággal s. t. még a' közönséges emberi tehetségeket is meg tagadja tőlem; mert akki mind érzésére, mind gondolatira nézve keskeny körű, egy oldalú és szegény, az még a' köz emberen is alúl van. – Valljon nem sikoltó ellen mondások é ezek? 'S valljon, öszve lehet é az együgyű ember *characteristicáját*, a' legtökéletesebb Poétáéval olvasztani? Vagy az ömledő bőséget és gazdagságot[!] a' szegénységgel, a' tsupa tűz, tsupa láng érzést, tsupa phantaziát és erőt <össze lehet é> az érzeményi, gondolati szűk körrel, egyoldalúsággal, az az, a' tüzet a' vízzel eggyeztetni lehet é?

Ezen szembetűnő ellenmondásokat azzal akarja a' Rec. elhárítani, hogy az utóbbi *characteristicában*, a' bőséget erőt s. t. csak a' kifejezésekre és csak némelly érzelmekre szorítja. De az első *characteristicában* nem csak a' kifejezésekről, nem csak némelly érzelmekről, hanem az egész emberről volt a' szó. De nem csak a' két *characteristicának* ellenkezete tsupa ellenmondás, hanem még ezen utolsó is ellenkezik maga magával. Mert a' poétai ki tételekben gazdag, az érzelmekben <szegény lenni> és gondolatokban pedig szegény lenni, nem egyéb ellen mondásnál, holott a' poétai kitételek nem mások, mint megtestesült poétai érzelmek és gondolatok. Hogy lehet tehát a' Poeta az egyikben gazdag a' másikban pedig szegény, holott ez a' kettő egy? – Azért mondja Luden: Die Sprache ist nichts anders als der Geist selbst in seiner unmittelbarsten Erscheinung. Akki a' beszédben bő és gazdag, a' gondolatban pedig szegény, az nem Poeta, hanem bohó; mert eszes embernél, akki tudja mit beszél, a' beszéd és értelem minden<kor>kor meg oszthatatlan egyg. –

Szinte illy ellenmondás az is, mi<dön a' Rec' az egyik *characterist*> dön az egyik *characteristica* szerint nekem a' kinyomás' tehetségének leg főbb gradusa tulajdonítatik, a' másik *characteristicában* pedig azon tehetség csak némelly érzelmekre szorítatik. Valóban ha a' Rec. kimutatná, mellyek azok az érzelmek mellyeket én ki fejezni tudtam vagy nem tudtam 's szeretném látni, ha valljon lehető e az, hogy ugyan azon egy lélekben ugyan azon egy tehetség, majd a' leg főbb gradusban munkás, majd ismét tehetetlen legyen. Vagy tán azokból ítélte e a' Rec. a' miket még nem írtam 's azt gondolta, hogy mivel én még bordalokat nem írtam, azokat írni nem is tudtam? Így valóban elég *characteri* hibám van!

Hogy nem *characteri* vonásokból ítélte a' Rec. *characteremre* igen világos onnét, hogy mind azok a' miket *characteristicájának* argumentumaivá tett, csak olly hibák, ha hibáknak veszem is azokat, hogy azokat leg kevesebb orvosolni. A' *characteri* hibának meg esmertető jele az, hogy az vagy egészen vagy nagy részben mindenkor orvosolhatatlan. Mert mi lesz a' Rec' *characteristicájából*, ha én az aetheri helyett istenit, mennyeit, a' virány és virulmány helyett mezőt, ligetet, halmot, berket teszek 's ha Platót és Sokrateszt egy két helyen másra keresztellem?

'S így mind azon hibák, mellyeket a' Rec. illetlen *characteristicájának* talpköveivé tett, csak olly hibák, hogy azokat egy gyermek is meg orvosolhatná 's következőképen a' Recnek egész épületét ledönthetné. *Characteri* hiba é az tehát a' mit egy gyermek is meg tud orvosolni? 'S tudja é az mi a' *character*, kinek *characteristicáját* így el lehet rontani? El lehet pedig rontani, mert a' mint mondtam, leg kevesebb azon szavaknak és neveknek föltserése a' nélkül, hogy ezen föltseréléssel a' munka leg kevesebbet nyerne vagy veszene 's leg kisebb lételes változást szenvedne, melly ismét újabb bizonyosága annak, hogy azok korántsem *characteri* hibák, mert ha *characteri* hiba orvosoltatik, akkor multhatatlanul nyerni kell a' költeménynek; de mit nyer az enyim, ha az aetheri szárny helyett mennyeit teszek, vagy ha Sokrates helyett Senecat mondok?

De valljon a' Recnek tizen három helytelen figurájit, 's még annyi más <hely> helytelenségeit, megtudna é orvosolni Homér? – Ez *characteri* hiba 's ez orvosolhatatlan! De még az illy valóságos *characteri* hibákból sem lehet okosan a' Poeta' szívére és fejére itélni, hanem csak annak izlésére. Az én hibaim pedig, ha hibáknak veszem is azokat, nem hogy



nékem characteri hibáim volnának, de még verseimnek sem azok. Mert <aka> akár melly oldalról tekintem a' dolgot, az illy szavaknak gyakori előfordulásábúl, józanon egyebet itélni nem lehet, mint azt hogy a' Poeta verseinek öszveszedésekor vigyázatlan volt 's nem vette észre, hogy ez vagy amaz szó többszer forog elő, mint illene. Ez tehát az én hibám is, de a' mint láttuk ezen vigyázatlanságban a' legnagyobb Poeták is társaim.

Továbbá, ha mind olly igazak volnának is a' Rec.' argumentumai a' millyen nem igazak, akkor is igen helytelen, illetlen volna ezen egész characteristica, mert nem a' Művész, annyival inkább nem az ember, hanem egyedül <a' muv> tsak a' műv tárgya a' Kritikának. Ez a' három ugyan <maga> egynek látszik lenni, de valóban nem eggy. Mert egészen más azt mondani: Bürger' versei hitvának, más azt: Bürger hitván Poeta 's más ezt: Bürger hitván ember. – Ha a' Kritikának szüksége volna is arra, hogy vi'sgálatának resultatumát az emberre alkalmaztassa, akkor is azt kívánná az emberiség törvénye, hogy az ember minden lehető módon kéméltesse; mivel pedig arra leg kisebb szüksége nints, látnivaló, hogy a' ki a' műv helyett az embert characterizálja, az vagy a' Kritika' határait nem esmeri, vagy annak szent tiziljait alatsony eszközökké változtatta. – Más az midőn valamelly szemtelen író vagy az emberiségnek, vagy a' nemzetiségnek szentségeit meg támadja, mert akkor nem tsak az írás, hanem az ember is egyenesen a' kritika páltzája alá esik. De mit véthet egy fűnek, fának hizelkedő Poeta, kivált ha az még barátja is a' Recensensnek, mint én? Mi szükség van ott mondom a' dorongra és embertelen személy sértésre?

Igen jól tudom mint bánnak a' Németek egymással 's tudom mint bánt még Schiller is Bürgerrel, de azt is tudom, hogy a' rosszat semmi példa jóvá nem teszi 's tudom azt, hogy a' hol bizonyos hibákat látunk is szebb volna a' szép lelkű Hertzeget, Gonzaga-Castiglionei Aloyszt, követni 's azt mondani: A' természet a' mennyei fénybűl telles mértéket senkinek sem ádot, hanem azt az ő oeconomias prismája által számtalan egyes sugarakra osztván, minden halandónak tsak illy egyes sugarat nyújt. 'S ezen sugárnak tulajdon színe uralkodik annak lelkén, ez festi annak műveit, ez határozza meg az ő Geniusának characterét s. t.

Igy szokta a' szép lélek embertársát kémélni; de vagynak kik azt hiszik, hogy a' természet' oeconomias <pri> prismája az ő kezeikben van 's az illyeneknek legkevesebb juta.

Rec. Innen van, hogy némelly darabok, telyesek lévén ragyogó kitételekkel, tsak látszanak valamit jelenteni, de valósággal minden érzeménytől 's minden értelemtől általában üresek. Az Ajánlás, a' Török Sophiehez szőlő (10. L.) a' Sonetthez (38. L.) a' Bonyhai Grotta (173. L.) 's némelly mások, hasonlítanak azon alakokhoz, mellyek a' laterna magica vissza sugárzása által a' falon mozogni látszanak, de valósággal ott nintsenek.

Antirec. A holt részegnek habatolására ennél többet mondani nem lehet. De én úgy gondolom akki tudja mi a' Poezisz, az nagy értelmet és nagy érzést az illy kis naiv darabokban <nem keres> és poetai complimentekben nem keres. A' leg újabb, leg józanabb Aestheticusok szerint is, az illy naiv költemények annál szebbek, minél üresebbek 's többnyire, úgy mondják, azokból tanulunk legtöbbet, mellyek legkevesebbé tanítanak. <Mert mennél inkább kitűnik a' theoretikai vagy practikai interessze, annál inkább el tűnik a' Poezis' szépsége.> 'S ezeket mind olyanok mondják, kik a' poetai értelmet és érzést az iztelen sentimentál <grimásszok> grimásszoktól meg tudják váloztani. A' naiv költésnek épen az a' leg belsőbb character, hogy a' sentimental érzékenykedést és böltselkedést egyformán kerüli, még ott is kerüli, a' hol a' tárgy' természete azokkal nem ellenkezik annyira mint itt.

Mind ezen gunyolt darabok között leg együgyűbb a' Bonyhai Grotta, de még itt is több van ebben is mondva, mint Horátnak ugyan illy tárgyú ódájában. (L. I. Oda. 30.) Horátnév szerint hívja az isteneket Glycera' Larariumába, én pedig az ő jelképeikben hívom, 's ez poetaibb hívás mint amaz. Így szokta a' naiv költő az érzést és értelmet képekbe öltöztetni, tsakhogy a' pálmát, <myr> myrtust, Ilisszuszt nem minden tudja a' borza[!] bokortúl meg váloztani. Horátn meg elégszik a' hívással, de én messzebb is terjeszkedem 's akkinek izlése van láthatja hogy itt az izlésnek sérelme nélkül több érzést nem mutathattam. Naiv költésben



Lykophroni hagymázt keresni nem kell. Kivált Damáknak[!] tsak a' leg sütelenebb Pedánt irhatna valami tudós hangon. – Napoleon a' Szép Északi Királynénak korán való tseresznyét küldött, a' szép Luizt pedig <.> szajkójával lepte meg. Ezen én complimenteim is tehát tsak illy tseresznyék és szajkók ugyan, de még is úgy hiszem hogy azon széplelkű Dámáknak kedvesebbek ezek, mint valami nagy értelmű baglok.

Rec. Ezen érzeményi 's gondolati keskeny körből lehet azt ki magyarázni, hogy Ber's már magát egészen ki merítettnek lenni látszik 's talán el érte, noha még igen jókor a' határt, mellyet a' természet a' poeta és nem poeta közt vona, 's a' mit utóljára a' leg nagyobb, leg lelkesebb Költőknek is el érni kelletik. Mert máskint hogyan kelle vala származniok azon IV. Könyvbéli Epistoláknak, azon durva Jambusok<nak>ban öntött declamatióknak?

Antirec. A' német Recensiók szerint Herder iztelen, szemtelen sophista, phantasta, Lessing Donquixot, Wieland, mint afféle Sváb, tsak negyven esztendő korában kezd okosodni, Göthe a' poetai nevet sem érdemli, Kotzebue pedig, íme, egészen agyon is recenseáltatott! – Valóban, ha az ember ezeket jól meg gondolja, vagy azt kell mondani Horatzzal: nec vixit male, qui natus moriensque fefellit, vagy pedig az illy Recensiokat úgy kell tekinteni, mint leg szebb koszorúkat. Mert mikor a' Recensiók a' verbumban substantivumot, a' tsapongó ódában egyegyü[!] beszédet, a' poetai elbeszéléseben truvaduri Romancét, a' poetai complimentekben sentimentál mélységet, a' sentimental Epistolában ellenben naiv flosculusokat keresnek és nem találják; valljon nem örülhetünk é hogy nem találják? – Így van a' dolog! Igen is, az ember tsak magát esmeri és szereti, mindenben tsak magát keresi 's ha nem találja akkor mond osztán győződelmi mínával: Hogyan kelle vala ezeknek származniok!

Egyéberánt pedig, hogy az emberi lélek a' Poeziszból ki ürülhet é, mint a' duda a' szellőből, vagy hogy a' Magyaré ki fogy é már akkor, mikor a' Svábé <.> még tsak telni kezd, azt én mind nem tudom, de gondolom nem is ide való kérdés, hanem hogy a' Recensens' insulturáji minden esetre igen illetlenek, azt igen jól tudom.

A' mi Epistoláimnak declamatiós tónuszát illeti, arra <tsak az> tsak az a' felelet, hogy valamint minden versezetnek lehet különféle tárgya és tónusza, úgy az Epistoláknak is; 's valamint minden költeménynek tónuszát, nem a' nevezet, hanem egyedül a' tárgy' természete és a' tárgy' felfogásának módja határozza meg, úgy az Epistoláét is. Én Epistoláimnak igen komoly tárgyait nem önthettem játszi színekbe, hanem a' tárgy' természete szerint komoly érzéssel kellett előadnom. 'S az illy hanghoz a' szokott Epistolai tzifraságok nem illettek. De úgy hiszem ez nem nagy hiba, sőt azt tartom Schillerrel, hogy a' pathos inkább Poezisz mint a' Vitz.

Midőn a' Lyricus által megy a' didaxiszi próza formákra, tsak úgy adhat a' prózai tárgynak valami kis Poeziszt, ha tárgyát vagy pathossal, vagy pedig szépséggel dolgozza ki, a' főntebb, komolyabb tárgyakat, tudniillik, pathossal, mint Juvenal és Persius, az alantabbakat pedig szépséggel, Vittzel mint Kazinczy és Horatz, melszerint ezek mulatva, amazok melegítve, emelve tanítanak. A' valóságos Poezisz azonban mind itt, mind amott olly kevés, hogy még Horatz Epistoláit is, az ódákhoz képest, Poezisznak sem lehet mondani.

Igy kell az én Epistoláimról is gondolkodni, mellyeknek tárgyaik nemtsak nem poetai tárgyak, de a' Poezisszal egyenesen ellenkezők. Ugyan is mik azok egyebek, mint az emberiség' legszentebb ügyeinek, a' Religióknak, Tudományoknak, az Asszonyi nem' állapotjának, az emberi természet alatonyságának a' leg kedvetlenebb oldalakról való felfogása? Az illy szomorú képeken, mik lettek volna a' poetai virágok egyebek, mint dissonantiák? – Igaz ugyan, hogy a' a'[!] Poeta még az illy tárgyokkal is játszhatik, ha akar; de valljon játszhatik é az ember?

Mind a' mellett meg esmerem azt is, hogy Epistoláimban némelly hosszú, egyforma előszámlálások, nem tsak nem szépek, de a' széppel ellenkeznek is. De nem is szépséget

akartam én itt mondogatni, hanem hasznos igazságokat, mert a' Poeta sem mondhat mindenkor szépet 's elég annak néha csak jót mondani.

Továbbá a' Rec. ismét két pár rimeimet, a' vocalis megnyujtásával, elrontván, csaknem minden rimes verseimet Publicum elejbe nem illő gyermeki gyomoknak itéli 's a' tsufolódással kezdett Recensiot, tsufolódással végzi.

A' mi a' rimeket illeti, arra csak azt mondom, hogy akki az én rimeimet nem szereti, rimezzen úgy mint némelly módi Verselőink; de én úgy hiszem, hogy a' mit a' nyelv' természete hoz magával, az nem hiba, hanem a' nyelv' természetét erőltetni, igenis nagy hiba, mellynek elég szomorú példáját láthatjuk.

Hogy pedig én gyermeki verseimet is ki adtam, azt csak az okozta, hogy én már akkor nem egy két Pedántban, hanem leg inkább, a' Népből, gyermekekben és gyermeki emberekben láttam a' Poezisznak Publicumát, <'s minthogy mast is ott látom> valamint mast is azokban látom. De egyéberánt is én olly hiú soha se voltam, hogy tsupa remekeket akartam volna kiadni; 's akki olly hiú annak remeke nints. Nem tsudáltatni, hanem csak szerettetni kívántam 's ezt meg is nyertem. Az úgy nevezett Aestheticusoknak <ugyis hiába ír az ember, mert azok csak csak magokat szokták tsudálni.> egyéberánt is hiába ír az ember, azok úgy is csak magokat szokták tsudálni. Az én egész gyűjteményem, igen keveset ki vévén, tsupa gyermeki munka 's a' legfellebb ódák, leg-együgyűbb dalaimmal egy korúak, 's látnivaló, hogy az Ódákból inkább ki tetszik a' tsupa gyermeki ész és gyermeki gondolkodás, mint a' dalokból. De a' Poezisz, ez a' széplelkeknek 's gyermeki emberiségnek együgyű Religiója mindenkor csak illy gyermeki alakban szokott megjelenni. A' góth piperének a' góth iztelenséggel el kell múlni. Mert mind a' szépnek természete, mind az emberiség' java azt kívánja, hogy ezt a' leg emberibb tudom<ány>ányt, minden lehető módon simplificáljuk, popularizáljuk 's az által az emberiségben terjesszük és naturalizáljuk. De jól mondá Batteaux[!] hogy a' tudományoknak a' Góthok annyit nem ártottak, mint az elmefitogatók.

## 5. [Esztétikai töredékek]

### (1.)

<ezen tántzban az egész ember oll fényben mutathatja magát, hogy a' toilett minden pepetselése>

Ide tartozik még az is, hogy ez a tántz lassabb tactusokrul a' leg frissebekre a' leg komolabb mél érzésrul a legvigabra léptsonként menvén által az erzéseknak es tactusoknak minden nemei[t] és gradususait [!] a' leg változobb leg harmoniasabb különfeleessé fejti ki, holott más idegen tántzokban az örökös egy forma három lépes az örökös egy forma érzés és tactus nem lehet egyéb mint unalmas egyformaság. Egyszóval:

Tántz a' mellnek látására  
Minden tsep ver felzendül  
S kész mindennek dulására  
S minden sziv hur meg pe[n]dül

Kisfaludy

Akkinek [m...] szerentseje van azt tantzolhatni bizonyos lehet abban, hogy a' szépnak s sympathias harmonianak' örökös törvénye szerint mindent magához ragaszt 's minden lépessel szivre <fog> hág.

### (2.)

1. ugyan azért első törvénye a Poezisnak, hogy az ne tsak mondogassa a szepnek és jónak törvényeit hanem éreztesse

2. S hogy a szépet annál inkább szeretethesse, s a rutat gyűlöltethesse a szépet szebbítse a rutat pedig meg rutabba tegye, s az által a szépet es jot terjessze a rutat és rosszat fogyassza

3 Mivel az egész élet nem egyéb mint a sympathias és antipathias érzelmek játéka tehát a Poeta igyekezzen ezen játékot az emberiség caracterevel és tzíljaival harmoniába hozni, az az, jozansággal gyönyerral és vírtussal meg egyeztetni. Hogy ezen érzelmeket a jozan esszel meg meg[!] eggyeztethesse szükség azokat középszerre szállítani mert valamint az okosságnak jonak ugy a' szepnek is leg universalisab törvénye a kozepszer.

4 Mivel mennel tökelletesebb az lélek és poezis annál elevenebb abban a sympathia vagy szeretet tehát a szeretetnek minden törvényei a Poezisnak is törvényei ugyan azért <harmadszor>

5. kötelessége a Poetának az életnek bajait könnyebíteni az embert a maga sorsával meg bekéltetni egy tsendes resignatoria és vidám nyugalomra szoktatni emberszeretetet nyájassagot es baratsagot terjesztetni

6. Mivel mennél sympathiasabb a lélek annál elevenebb benne a közlésnek ösztöne s annal többekkel kívánja magát vegyíteni, tehát a Poeta igyekezzen minden elő[a]dását simplificalni s a közonséges emberiséghez alkalmaztatni

7. Mivel a sympathias lélek tsak szeretni és szerettetni kíván, tehát a Poeta ne kívánjon tsudaltatni hanem tsak szerettetni, mert nem a sympathia, hanem tsak az ön szeretet és az

antipathias ember kíván tsudaltatni. A szép leleknek és poezisnak egész valója sympathia, harmoni[a] és szeretet.

8. Mivel a virtus <az> a szeretetnek és erköltsi szépnek elragadó érzelméből születik s mivel a Virtus az embernek és Poezisnak leg főbb tzilja tehát a szeretet az erköltsi szépet igyekezzon leg bajolobb szinekkal festeni

9. Valamint a természet a gyönyör által vezet <b> és ösztöne bennünket a jóra úgy a Poetának eszköze <. > legyen a gyönyör leg főbb tzilja a jó s a szépet a jóval parosítsa

NB. Szép lelek az melnek minden tehetségei harmoniások s melnek minden erzelmei az emberiség leg főbb characterével és tziljaival harmonizálnak

10. Mivel mennél több és eleveneb a sympathias érzes s mennél kevesebb és erőtl[!] az antipathia annál szebb az élet tehát igyekezen a P. amozokat eleveníteni és szaporítani ezeket pedig fogyasztani és tsillapítani

<11. Mivel az élet nem más mint ezen érzelmek játék[a] s a poezis pedig ezen játéknak intézője>

NB. Mivel a szebbítés ösztöne a szeretetből fol tehát a szebbitesnek minden törvényei szeretetnek törvényei

1 §. a Harmonika[!] magyarázatja

2 §. Harmoni[a] a Poezis és ember között

A Poezis nem egyéb mint az emberi természet harmoniás emelése.

### Antip es Sympat.

Az egész élet nem egyéb mint ezen érzelmeknek <harmonias> játéka s a Poezis nem más mint ezen játéknak intézője.

Mennél elevenebb és hármóniasabb ez a játék annál szebb az élet. De mivel a kedvetlen érzelmek sokkal többek es munkasabbak az életben mint a kedvesek, tehát <hog> ezt a játékot tsak úgy teheti a P. harmoniássá, ha a kedvetlen érzelmeket enyhíti és fogyasztja a kedveseket pedig emeli és szaporítja, s mindeniket az emberiség leg főbb characterével a józansággal, harmoniába hozza.

A józanságnak leg főbb leg universalisabb törvénye a józan közepszer s ez minden szépnek és jónak örökös föltétele, harm[o]niás közép teteje és centruma.

Szép és jó ami ezzel eggyez rut és rossz a mi ellenkezik, mert ellenkezik az emberiség leg főbb characterével.

De mivel az emberi természet universumában a leg főbb harmonia<. > sem egyéb mint harmoniás kontraszt, tehát a józanságnak leg főbb törvénye a közepszer sints ki fogás nélkül. Ugyan is a leg főbb erköltsi szép<ben>nek érzelmében nints közepszer <...> s nints határ sőt az erköltsi szép<nek> érzelmének leg főbb leg elragadóbb gradusából pattanik ki a leg főbb emberi és poetai szép es jó – a virtus, mel a po[e]sist a philosophiával és religióval harmoniába hozza s eggyesíti

Meg kell azonban a leg főbb erköltsi szépet az alsobbaktul <különbeztetni. > az illendőségnek és szokásnak regulájitul különbeztetni. Szép a hazaért meg halni, szép magunkát[!] az emberiség javaért el felejteni, <de minden egyéb ese> szép kedveseinkért, szep tsak <szép> egy embernek elele meg tartásaért is a magunkét kotzkára tenni, de ha azokat elvesztjük szép azt tsendeszen szenvednünk, de minden egyeb esetekben erzelmeinket a józan közép szer alla illik rendelnünk, el annyira, hogy a szerelem ez a leg szebb érzés is tsak

addig <...> szép és jó, míg a józan középserrel eggyez s mihelt pedig azzal ellenkezik rut és rosz mind az emberben mind a poezisban

A józan szomor szint ol szép mint a józan vidámság, de mihelt a józan közép szert el hagyjak meg szűnnek szépek lenni kiseb nagyobb mertekbe a Görögek az Istenek képére a vidám nyugalmat rajzolták, s minden bizonnyal meg kell a Poezisznak a philosophiával itt is eggyezni mert <valamint ...> mindenik egyaránt tiltja az érzelmek zabolatlanságát

Innét van, hogy a józan Görögek meg a szerelemben is annyira tavoztattak minden tsapongást és fölöttéb valót s ezen principiumnak nem tudása tette az újabb Poeziszt szerelmes hagymázzá, mel mind a Poeziszt tsufítja, mind az emberiség javával ellenkezik, mert ezen leg szebb erelmünket meg mérgesíti lehet ugyan a leg vadabb érzést is szépen festeni de meg kel az előadás[t] a lélektől válosh[tani].

Mind ezekbul tehát ilforma törvényeket lehe[t] abstrahálni

### Harmonia a szép és jó között

1 Valamint a természet ezen ösztöneinkel nem tsak tudatja, hanem érezteti is velünk mi van javunkra és karunkra, ugy a Poeta is ne tsak tudassa, hanem éreztesse is a szépnek és jónak törvényeit

2. Valamint a természet ezen ösztöneinkbe a gyönyör által vezet bennünket a jóra, ugy a Poeta is a szépet a jóval parosítsa.

4 <...>

3 – érzelmeink izgatását a józan középserhez szabja. Mivel minden szepnek és jónak centruma a közepszer tehát minden fölöttéb valót keruljen kivévén a virtus érzelmét, melben föletteb való nints.

4. A kedves érzelmeket emelje és szaporítsa a kedvetleneket fogyassza es tsillapítsa azokat ne részegitse hanem vidamítsa. Harm a szeretetnek es közlésnek természete között

5 – mivel mennel sympathiasabb a lélek annál elevenebben erzi a közlésnek ösztönét s annál inkább többekkel kivanja magát vegyíteni tehát a Poeta igyekezzen minden eloadasait <sym> simplificalni s a közönséges emberi természethez alkalmaztatni NB. Mivel mennel sympathiasabb a lélek annal inkább kivanja magát a közönséggel harmoniaba hozni, tehát kerüljon a poeta minden individualitasokat.

6. mivel a sympathias lélek tsak szeretni és szeretetni kíván, tehát a Poéta <...> ne igyekezzen magát tsudaltatni, hanem tsak szerettetni. A' poetai lélek nem lehet egyéb mint sympathia és harmonia. A ki magát tsudaltatni szereti az már meg szűnt szeretni s az il lélekből poezisz nem folhat.

### Harm a Poezisznak és emberszeretnek törvényei kozot

8. Mivel <mennél> a sympathias léleknek egész valója szeretet, tehát a szeretetnek minden törvényei a Poezisznak is törvényei, ugyan azért igyekezzen a Poeta az embert vidamítani, boldogítani maga sorsával meg békeltetni egy tsendes resignatoria szoktatni szeretetre, nyajasságra gerjeszteni az embert az emberiséggel és a természettel harmoniaba hozni.

De mivel a po[e]zisznak nem tsak az ember a tzilja hanem az egész emberiség s mivel az embernek nem tsak a gyönyör a fő tzilja, hanem leg inkább a virtus

Mivel az embernek két fő tzilja van u.m. gyönyör és virtus, s mivel a virtus nem egyéb mint az erköltsi szépnek elragadó érzelme következik: Harmonia a leg főbb poetai és erköltsi szép között. Ez a leg főbb emberi emeltség vagy szép. a virtust szereti még az is ki ahoz fel nem emelkedhetik s ez a legg[!] főbb szép és jó melben az emberiség mint egy Istenben eggyesül.

## Definitiók

Az emberi lelek culturájának, három fő nemei <között> vagynak: <Retorika> Philos[o]fia Rhetorika és Poezis. A Philosophia a tiszta észnek, a Retor. az észnek és érzésnek a Poezis az észnek érzésnek és phantazianak a lehetőségig emelt gyakorlását foglalja magába s következésképpen nem csak részét emeli az embernek mint amazok, hanem az egész embert s ugyan azért nem egyéb mint az emberi leleknek harmoniás emelése, nem egyéb mint maga az ember az ő természetének leg harmoniasabb emeltsegeben.

Az embernek leg főbb caractere a józan ész vagy józanság, leg főbb tizlja a gyönyör és virtus s leg főbb tökélete ezeknek harmoniája s ugyan azért a Poezisnak sem lehet sem caractere, sem tizlja sem leg főbb tökélete mint ez. s ez a tökélet nem egyéb mint harmonia s ez a harmonia a leg főbb emberi és poetai szép.

Ugyan is valamint a természetnek leg főbb tökélete nem egyéb s.t.

Minden tudományok és Művennyek [!] rokonok egymashoz de a Poezisnak az ének és ének és tántz nem csak rokona hanem része

a muzika és tántz indirect az ének directe emeli a lelket mert nem csak érzést hanem ideákat is közöl valamint a Poezis is indirecte az érzés által emeli a testet

<2 Harmonia az érzelmek emelésének nemei gradusai és a józan okosságának törvényei közöt>

Valamint a természet ezen ösztöneinkben nem csak tudatja velünk mi szép de egyszersmind érezteti is, úgy a Poetának is <annál> nem elég a szépet és jót csak mondogatni hanem éreztetni is kell s ugyan a szépnek szépségét a rútak rútságát a lehetőségig emelni mellet mivel csak úgy tehet ha lelkünknek minden erejét egyaránt meg ragadja és emeli s innét

7. Harmonia az érzés értelem és phantazia között

Valamint maga az ember test és lelek úgy a Poezisz sem lehet egyéb mint a testnek és léleknek harmoniás egysége. a Poezisnak lelke a gondolat teste pedig a poetai kép és nyelv, és érzes, annál tökéletesebb tehát a Poezis mennél inkább a gondolat kepekbe <van> és érzesbe van oltóztatva s mennél inkább egyez a nyelv vagy dictio az érzessel mert a poezisban a test lélek nélkül a lelek test nélkül semmi mert valamint az ének es tántz a testnek lelkesítője úgy a Poezis nem egy[éb] mint a léleknek testesítője s ugyan azért

8. Harmonia a test és lelek között

NB. a gondolatnak teste a kép az érzesnek teste a nyelv vagy dictio s ezek harmoniaja az előadásnak vagy közlésnek tökélete

Valamint a Poezisnak egész lelke a sympathianak es szeretetnek <tör> természetéből föl, a szerint a közlésnek törvényei sem lehetnek egyebek mint a szeret[et]nek törvényei

## Harm. Mozcas

A harmonias mozcásnak törvényei nem egyebek, mint az értelemnek érzesnek és phantaziának harmoniás

—

De mivel az érzelmeknek minden vegyítése mellett is természet szerint minden Poezisnak kell valami uralkodó érzésének le[nni] mel annak minden érzelmét intonizálja az egész Poeziszt characterizálja tehát önként következik hogy minden érzelmek kö <De nem csak azért mivel a kedves[?] érzelmek magokban már szebbek>zött az uralkodó érzesnek leginkább egyenesen az emberiség leg főbb tökéletéből kell fölteni s ugyan azért

## 2. Harmonia a Poes. uralkodo érzelme és az emberiség leg főbb tökélete kozöt

<Az em> Az emberiségnek leg főb tökélete az ertelemnek <erz. NB>

NB az emberiségnek leg főbb tökélete a jozansagnak gyönyörnek és virtusnak harmonias egysége, a mel lelekben ez a harmonia meg van, nem lehet egyéb mint szabad vidám és jozan nem lehet egyéb uralkodó érzelme mint józan vidámság és így a leg tökéletesebb poezisnak sem lehet más uralkodó érzelme mint jozan vidámság vagy vidam nyugalom s innét harmodszor

## 3 Harmonia a jozan vidámság és leg főbb Poezis között

NB Az erköltsi és religioi erzelmek harmoniái a harmonias mozgashoz illik

Harm a jo és szep között

— — — s valamint a természet ezen ösztöneinkben minden rosszat rutnak minden jót szépnek éreztet úgy a Poesisban is minden rossz rút s minden jo szép legyen

De mivel a leg jobb erzelmek melle is a természet az ellenerzelmeket nem ok nélkül adta tehát

Harmonia az erzelmek szép emelése és ellen erzelmek nyomása között

a Pnak lelke a gondolat, a gondolatnak teste az érzet és poetai képlet, az érzetnek teste a nyelv, a képletnek teste a természetek képei, a nyelv teste a leleknek a természeti kep teste a phantazianak és így

## 7 Harmonia a Poezis, az ember és Universum között

A léleknek harmoniás mozgása az erzelmek' nemeinek es gradusainak változtatásában áll

Valamint az erzelmek nemeit, úgy az érzés emeltségének gradusait a változtatás vagy harmonias különfeleség meg kívánja.

Valamint az egész poezisnak egyetlenegy [.....]ája maga az ember, tehát e részben is csak ada[!] kell folamodni úgy. azért

<.>. Harmoni[a] az erzelmek emelésének gradusa es józan ész törvényi között

## 2 Harmonia az érzelmek nemeinek és gradusainak változtatása között

Mennel nagyobb gradusba emeltetik az érzés annál több idő kell annak változtatására, s mennél ellenkezőbbel vegyítetik annál több középszín az öszve olvasztásra s mennel kisebb gradusu az érzés, annál kevesebb idő és középszín

Az érzelmek harmoniás mozgasal[?] reszint az <erz> emeltség gradusasaiban[!] reszint pedig az érzés nemeinek változtatásában

Az erzelmek szapora változás[a] elegendő középszínek nélkül tarkaság ritkán változtatása pedig e[gy]formaság

## 4 Harmoni[a] a tárgy meltósága es az érzés emeltsege között. virtus Religio

## 3 Harmonia az tárgy érzés es dictio természete között

Mennél élesebb <színek> s ellenkezőbb színeket akarunk összeolvasztani annal több közép színek kívántatna[k] s így mennél emeltebb <...> és ellenkezőbb érzelmeket akarunk annal annál[!] több közép érzelmei kívántatnak

Harm. az érzés és tárgy <...> emeles gradusai [között]

A lélekben a tudásnak ösztöne tselekszi hogy szereti a különfeleleget mert szereti az új kepeleteket

Harm [!] az érzés emelésének gradusai és a tárgy változtatásának természete között

az emelt érzésű odában hirtelen ragadtatunk egy tárgyról a másikra a tsendes érzelmű eposban minden aprólekos mellék ideákat le festünk

A lélek szereti a harmoniás mozgást, az az, érzelmeinek, kepeletinek gondolatinak harmoniás változtatását vagy egy szóval a harmoniás különféleleget, s mennél elevenebbek benne az életnek ösztönei annál inkább szereti, mennél emeltebb benne a harmonia érzelmé annál több és különfélebb gondolatokat érzelmei és kepeleteket kíván egyszerre látni, centralni és harmoniába hozni

## 2

Homer üldögelve mesélget s. t. és így

1 Harmonia az érzés emelésének[!] gradusai és <...> az kepeletek<nek> érzelmei változtatásai között

A léleknek szintől természete a mozgás valamint az érzés s valamint szereti kepeletit és tárgyait változtatni szint úgy szereti érzéseit föllebb alá szállítani. Mennél emeltebb az érzés annál nagyobb benne a tárgy változtatásának ösztöne s mennél tsendesebb annal inkább szereti tárgyainak minden oldalait meg tekinteni s így

1 Harmonia az érzés emelésének gradusai és a kepeletek változtatása között

Az érzésnek neveit és gradusait változtatni szintől természete a léleknek mint érezni változtatja érzéseit<nek> neveit ha különféle tárgyokkal és kepeletekkel foglalatoskodik válto[ztat]ja <ha> érzéseit<nek> <kisebb nagyobb> gradusait <emeli és szállítja> ha érzéseit kisebb nagyobb gradusban emeli és szállítja.

Mennél több és különféle tárgyokkal és kepeletekkel foglal[la]toskodik a lélek, annál szabadabb, annál inkább meg van osztva figyelme s annál kisebb gradusban érez; mennél inkább egy tárgy<ban>hoz vagy kepelethez ragad annál inkább centralva van figyelme s annál emeltebb érzése, el annyira, hogy végre ez tsupa érzéssé amaz pedig tsupa szemlélődéssé válik s mennél messzebb mennek az individualitásban annál inkább meg szűnnek szépek lenni, mert valamint a tsupa phantazia, úgy a tsupa érzés nem egésze a léleknek hanem csak része s ezeknek harmoniás egysége a Poëzis s innét

10. Harmonia az objectív és subjectív poëzisok között.

Ez a harmonia csak úgy lehetséges ha mind az objectivitas az az, a tárgyoknak hideg szemléle[te], mind a subjectivitas középserre szállítatik, egymáshoz közelebb hozatik, s mindenik a maga individualitása helet a közönséges<hez> közeledik, ez a közönséges a



középszer, a [...]>hez közeledik, ez a harmoniás középtető, hol minden <[...]> individualitásnak a közönséges harmoniában el kell enyészni nem egyéb mint középszer

Ez a közönséges középszer vagy középtető minden szépnek örökes föltetele és <[...]> és közép pontja s nem egyéb mint az embernek leg főbb tökélete, mert valamint a józanságnak leg közönségesebb s légfőbb törvénye a józan középszer ugy a Poesisnak sem lehet közönségesebb es főbb törvé[nye]

### (3.)

[...] tökélete sem egyéb mint a testnek és léleknek harmoniája, mel harmonia mennél inkább meg bomlik annál tökéletlenebb a Poezisz. Vagy máskint: Az ember áll érzésből értelemből s kepző erőből vagy phantaziabul. A mel emberben ezen erők har[mo]niás játékokban az az egyenlő munkásságban vagynak <vagynak> az tökéletes ember, a mel emberben ezen harmoni[a] kisebb nagyobb mértékben meg bomlik, az kisebb nagyobb mértékben tökéletlen ember s így a mel Poeziszban ezen erők harmonias játékokban vagynak az tökéletes Poezisz a melben pedig kisebb nagyobb mértékben <meg> ezeknek harmonias játéka meg bomlik az kisebb nagyobb mértékben tökéletlen.

E szerint valamint az ember ugy a Poezisz majd testiebb majd lelkiebb s valamint az emberben ugy a Poeziszban is <...> majd az értelem, majd az erzes majd a phantazi[a] az uralkodo character melszerint a testiebb Poezisz nevezetik naivnak a lelkiebb sentimentálnak. s a melben az értelem az uralkodó szín az philos[o]phuszi, a melben az érzés, az érzékeny a melben a phantazia az idealis Poezisznak nevezetik. s mindenik jo mig az uralkodó <érzes> erő valamellik erőt elnem nyeli s azzal a harmoniat el nem rontja vagy az erőket egymással ellenkezésbe nem hozza

Valamint az tökéletes emberben a Jozanság besonnenheit okosság józan ész az intézője ezen erők játékoknak a szerint a Poeziszban is ez a biláantz tartó.

A' Jozanság <szab> szorítja valamint a töké[le]tes emberben ugy a tökéletes Poeziszban is mind az értelemnek mind az érzésnek mind a phantaziának játékokat arra a közép szerre mel mind a közönséges emberi természettel mind pedig az emberiség cziljaival leg inkább meg egyez.

A közönséges emberi természet 's az emberiség cziljai tehát azon szempontok mellet szerin[t] a Jozanság a maga bilantzát intezi, s ez az a közép pont melbul minden jónak és szépnek az emberiségbul <ki folni és bé folni kell.> az emberiségbe folni kell.

[...]

NB. Egyszer tehát áll a Poezis ereink harmoniás játékában. <vagy harmonias föl magasztala>

De mivel ez a játék igen külömbfele lehet u.m. víg, komol, szelidebb erősebb s.t az a kérdés mellike a leg főbb szép?

Erre csak azt felelhetjük, hogy minden bizonnyal a leg szebb a mi az leg főbb emberi természettel s az emberiség leg főbb tziljaival leg inkább meg egyez.

Leg főbb emberi természet az melben az értelem erzés és phantazia nem csak leg harmoniásabb hanem egyszersmind leg elevenebb erővel munkálkodnak.

Az emberiség tzilja pedig nem egyéb mint a <Virtus> tökéletesedés és és és[!] boldogság, a boldogság[!] pedig nem egyeb mint gyönyör vagy vidámság.

A Poezisznak ezen leg főbb cziljai mutatják ki annak leg főbb törvényeit, ilformán. Leg

1 az emberi természet szerint Legszebb Poezisz az erők leg harmoniasabb leg elevenebb játékban vagynak, mert ezeknek leg harmoniasabb s leg elevenebb játéka az életnek teteje.

2 szor. Leg szebb poezis az az emberiség tzilja szerint mel az embert vidamítja, mert a boldogság nem egyéb mint vidámság a vidámság leg főbb szép és leg főbb jó az emberben. A phantaziat vidamítani <...> az életet a szebb oldalról <...> való nézésre szoktatni s annyi mint az életet meg szebbíteni s az embert boldogítani.

NB Az Epos beszéd, a Drama declama[la]s a Lyricum Enek, s következésképpen ez a teteje a Poezisnak.<sup>700</sup>

[Itt 1 f szöveg olvashatatlan, mert a lapot hosszában eltépték.]

hogy ezen erők egymással ellenkezésbe vagynak akkor az az érzenen költés erzenykedőve a böltsekedő szaroz okoskodássá az idealis phantasztossa alacsonyodik.

NB (1) Első meg bomlása ezen harmoni[an]ak az midőn a phantazia vagy érzést vagy értelmet különösen meg ragadja s vagy egyiket vagy vagy[!] masikat uralkodóvá teszi mel szerint ha az érzéssel uralkodik akkor a Poezis <erziebb> erzekiebb, ha értelemmel, akkor lelkiebb. Ez a harmonianak első meg bomlása és a Poezisnak első egy oldalúsága s ezen egy oldalusagokat nevezte Schiller naiv és sentimental költéseknek.

(2) NB. Mind ezen erőknek izgatója elevenítője a Phantazi[a] a phantazianak és mind ezeknek elrendelője intézője a józanság mel nem egyéb mint leg finumab étsz[?] vagy izles vagy harmonias ízlés ez oka és okozatja minden harmonianak jozantalanság pedig oka és okozatja minden harmoniatlanságnak

NB (3) a harmoniatlanságnak <vagy iztelenség ket első gradusa az első classis a második gradus> ket első gradusai nem egyebek mint az ízlésnek <egy old> és poezisnak egy oldalusagai kisebb nagyobb mertekben, a harmadik pedig tsupa harmoniatlanság s pozitíva iztelenség.<sup>701</sup>

#### Poezis stylja (naiv sentim)

A harmoniás fölemelkedésnek vagynak kisebb és nagyobb gradusai mellek a poezisnak minden nemeit más oldalról characterizálják.

Az első s leg főbb nemű Poezis

A Poezis első s leg főbb neme minden ereinket egyenlőn emelvén adja a minden oldalú <gyöny> vagy leg főbb gyönyört

a második nemű mel vagy az érzést phantaziával, vagy az értelmet phantaziával emeli adja a két oldalú gyönyört

a harmadik nemű mel tsak egyes ereinket gyakorolja adja az egy oldalú gyönyört.

#### (4.)

[...] mint emberi szépet. Melszerint az egész szebbítés oeconomiája tehát tsak oda megy, hogy a' sympathiás érzelmekben felhevült lélek folytatja a' lelki teremtésnek munkáját 's teremti a' maga' képére és hasonlatosságára. A' harmoniásan emelt lélek mindent

<sup>700</sup> Lapalji megjegyzés, egy hiányzó szövegrészre utal.

<sup>701</sup> A három megjegyzés az összefüggően olvashatatlan megelőző szövegrészre utalnak.

harmoniasan emel vagy szebbít, mindent assimilál, mindent harmoniába hoz magával, minden tárgyaira saját szép képét nyomja, az egész universumban a' maga szép harmoniáját látja, az az, mindent megemберesít vagy szebbít, mert ezek egyek.

Midőn *Thalesztől* azt kérdék mi a' legszebb? A' világ, ugy mond, mert Isten' műve. Ez *Arisztotelesz'* definitiójával igen megegyez 's magában mindenik igaz ugyan, de az emberre avagy Poeziszra nézve mindenik tsak holmi tekintetekben illik, mert a' mint mondtam nem a' nagy természetet, hanem tsak annak némelly résztskeit, leginkább pedig tsak a' maga természetét esmeri, követi és szebbíti az ember. De hogy ezeket nem tsak követni, hanem szebbíteni is tudja, látni fogjuk, ha a' Párkat a' vadonnal, az emberevők' lelkét a' görög lélekkel öszve hasonlítjuk; látni fogjuk hogy az ember ezeket nem tsak szebbíteni, de tsaknem egészen újjá tudja teremteni. De egyéberant is, <...> valamint azt mondtuk, hogy a' világ legszebb, épen ugy mondhatjuk azt is hogy az se szép se rút, mert azt tsak a' lélek teszi valamivé, elannyira hogy az a' vidám embernek Eden, a' szomorúnak temető, a' lelketlennek pedig legelő. Melszerint látni való, hogy a' lelkét szebbíteni, épen annyi mint a' természetet szebbíteni 's látnivaló, hogy a' természet' szép követése avagy <...> szebbítése nem egyéb mint a' léleknek harmoniás <...> emelése.

Ezen az úton is tehát tsak az emberhez jutánk 's minden bizonnyal akár melly oldalról indulunk tsak ide kell vissza térnünk. Ugyan azért tekintsük meg az emberi természet' leg főbb harmoniáját 's látni fogjuk azokban a' Poezisznak leg főbb, leg universalisabb törvényeit.

### 3.§.

#### A' Poezisznak leg főbb törvényei.

1. Az ember nem egyéb mint a' testnek és léleknek harmoniás egysége; *Harmonia tehát a' test és lélek között.*

2. Az emberi lélek áll érzésből, értelemből és képzelődésből; ugy azért, *Harmonia, az érzés, értelem és phantazia között.*

3. Az embernek leg főbb caractere a' józan ész vagy józanság, leg főbb tizlja a' gyönyör és virtus, leg főbb tökéllete ezeknek harmoniája 's innét, *Harmonia az emberiségnek és Poezisznak leg főbb caractereik és tizljaik között.* A' józanság, gyönyör és virtus között.

<4. Mivel az Universumnak alkotó ösztönereji, a' Sympathia és Antipathia, a' harmoniás mozgás és fel emelkedés egyszersmind az embernek és Poezisznak is ösztönei és törvényei, tehát *Harmonia az universumnak embernek és Poezisznak alkotó törvényeik között.*>

## A JELÖLETLEN BERZSENYI-IDÉZETEK KÉZIRATOS FORRÁSAI

[1. Esztétikai töredék]	PIM V. 1131.
[2. Esztétikai töredék]	PIM V. 1181. és ui. letétben lévő kéziratlapok
[3. Esztétikai töredék]	PIM, letétben
[4. Esztétikai töredék]	MTAK Kt., K 660. 88. és 89. oldalán (r/v)
[Dayka <i>Titkos bújának</i> és Kölcsey <i>Jegyváltójának</i> bírálata]	PIM V. 2871, V. 1184, V. 1183 és egy ui. letétben lévő kéziratlap.
[Fordítás Friedrich Bouterwek <i>Aesthetikjéből</i> ]	PIM, letétben
[II. Antirecenzió]	MTAK Kézirattár, K 661.
[Polgári rendtartás]	PIM, letétben
[Újítás és magasítás]	PIM V. 1183.
A' Kritikáról. 1835.	MTAK Kézirattár, K 657.
A' magyar nyelv' eredetiségéről	MTAK Kézirattár, K 658.
A' Magyarországi mezei szorgalom' némelly akadályairul	MTAK Kézirattár, K 659.
A' Religiók' Eredete és Harmóniája	MTAK Kézirattár, M. Irod. Lev. 4-r 44. (Kazinczyhoz 1813. augusztusában írt levél melléklete)
Antirecensio Kölcsey' Recensiojára	Ráday Gyűjtemény, Szemere-tár 7. kötet 233- 329. r/v
Bírálatok	OSZK Fond 113/68.

## IRODALOMJEGYZÉK

- ABRAMS 1971 M. H ABRAMS, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, Norton, 1971.
- ADDISON 1901 Joseph ADDISON, *The Works*, London, George Bell and Sons, 1901.
- ADELUNG 1970 Johann Christoph ADELUNG, *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde* [1806], Hilderheim–New York, Georg Olms, 1970. (hasonmás kiadás)
- AMBRUS 2002 AMBRUS Lajos, *A táj, ahol élek*, Kortárs, 2002. december, 57–63.
- BACHMANN-MEDICK 1989 Doris BACHMANN-MEDICK, *Die ästhetische Ordnung des Handelns: Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1989.
- BALOGH 2005 BALOGH Piroska, *Ars scientiae: Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*, Doktori disszertáció kézírata, Bp., 2005.
- BARTHÉLEMY 1796 Jean Jacques BARTHÉLEMY, *Reise des jungen Anacharsis durch Griechenland, vierhundert Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung*, Wien–Prag, Franz Haas, 1796.
- BARTHÉLEMY 1820 Jean Jacques BARTHÉLEMY, *Az ifju Anacharszis' utazása Görög-Országban: A' bevett időszámlálás előtt a' negyedik század' közepén*, ford. DEÁKY FILEP Sámuel, Kolozsvár, Ref. Kolégium ny., 1820.
- BATSÁNYI 1953 *Batsányi János összes művei, I. Versek*, s.a.r. KERESZTURY Dezső és TARNAI Andor, Bp., Akadémiai, 1953.
- BÉCSY 2001 BÉCSY Ágnes, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Korona, 2001.
- BÉCSY 2002 BÉCSY Ágnes, *Berzsenyi Dániel = 21. századi enciklopédia: Magyar irodalom*, h. n., Pannonica, 2002, 121–129.
- BÉKÉS 1997 BÉKÉS Vera, *A hiányzó paradigma*, Debrecen, Latin Betűk, 1997.
- BERZSENYI 1816 *Berzsenyi Dániel' Versei*, Kiadta egy kalauz Értekezéssel megtoldva barátja HELMECZI Mihály, Második meg bővített kiadás, Pest, Trattner János Tamás, 1816.
- BERZSENYI 1825 BERZSENYI Dániel, *Észrevételek Kölcsey Recenziójára*, Tudományos Gyűjtemény, 1825/IX, 98–130.
- BERZSENYI 1826 BERZSENYI Dániel, *A' Vers-formákról*, Tudományos Gyűjtemény, 1826/IV., 85–99.
- BERZSENYI 1842 *Berzsenyi Dániel' Összes Művei: Költelem 's folyóbeszéd*, közrebocsátá meghagyása szerint DÖBRENTAI Gábor, harmad kiadás kéziratban maradt még nem ismertekkel, Buda, Magyar Királyi Egyetemi sajtóval, 1842.
- BERZSENYI 1864 *Berzsenyi Berzsenyi Dániel munkái*, Újra átnézett kiadás, a költő örökösei megbízásából, kiad.: TOLDY Ferenc, Pest, Heckenast Gusztáv, 1864.
- BERZSENYI 1941 *Berzsenyi Dániel prózai munkái*, kiad. bev. és jegyz. MERÉNYI Oszkár, Kaposvár, 1941.
- BERZSENYI 1978 *Berzsenyi Dániel összes művei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Szépirodalmi, Bp., 1978.
- BERZSENYI 1979 *Berzsenyi Dániel költői művei*, s.a.r. MERÉNYI Oszkár, Bp., Akadémiai, 1979.
- BERZSENYI 1994 *Berzsenyi Dániel művei*, s.a.r. OROSZ László, Bp., Századvég, 1994.
- BERZSENYI 1998 BERZSENYI Dániel, *Versek*, szerk., s.a.r. és jegyz. ONDER Csaba, h.n., Raabe Klett, 1998. (Matúra klasszikusok)

- BODROGI 2005 BODROGI Ferenc Máté, *Pánharmónia: A Poétai harmonistika és az "egyezményesek" = Normakövetés és normaszegés 19. századi elméletekben és műfajokban*, összeállította IMRE László és GÖNCZY Monika, Debrecen, 2005 (Studia litteraria XLIII.), 7–27.
- BOROS 1895 BOROS Gábor, *Berzsenyi esztétikai és kritikai munkássága*, Erdélyi Múzeum, 1895, 192–208, 260–269, 320–334.
- BOUTERWEK 1807 Friedrich BOUTERWEK, *Aesthetik*, Wien–Prag, Franz Haas, 1807.
- BÖHR 2003 Christoph BÖHR, *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, 2003.
- BÜRGER 1885 *Gottfried August Bürgers ausgewählte Werke*, Stuttgart, Cotta, 1885.
- BÜRGER 1990 *Gottfried August Bürgers Werke*, Aufbau-Verlag, Berlin–Weimar, 1990.
- CASSIRER 1939 Ernst CASSIRER, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och vitterhets-samhälles handlingar, Femte följdén, Ser. A., Band 7., N:o 3., Elanders, Göteborg, 1939.
- CSÁSZÁR 1925 CSÁSZÁR Elemér, *A magyar irodalmi kritika története a szabadságharcig*, Bp., Pallas, 1925.
- CSETRI 1977 CSETRI Lajos, *Berzsenyi poétikájának néhány kérdéséről*, ItK, 1977/1., 38–42.
- CSETRI 1983 CSETRI Lajos, *Berzsenyi vitái Kölcsey recenziójával*, ItK, 1983, 463–481.
- CSETRI 1986 CSETRI Lajos, *Nem sokaság hanem lélek: Berzsenyi-tanulmányok*, Bp., Szépirodalmi, 1986.
- CSETRI 1990 CSETRI Lajos, *Egység vagy különbözőség?: Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában*, Bp., Akadémiai, 1990.
- DE MAN 1984 Paul DE MAN, *The Rhetoric of Romanticism*, New York, Columbia U. P., 1984.
- DE MAN 2002 Paul DE MAN, *Olvasás és történelem: Válogatott írások*, Bp., Osiris, 2002.
- DÉNES 1971 DÉNES Magda, *A neohumanizmus és a német idealizmus pedagógiája*, Bp., Tankönykiadó, 1971.
- DÖBRENTAI 1814 DÖBRENTAI Gábor, *Eredetiség 's jutalom tétel*, Erdélyi Múzeum, 1814/I. 142–162.
- DÖBRENTAI 1815 DÖBRENTAI Gábor, *Magyar litteraturát illető jegyzések*, Erdélyi Múzeum, 1815/III., 95–117.
- DÖBRENTAI 1817 DÖBRENTAI Gábor, *A' kritikáról*, Erdélyi Múzeum, 1817/IX., 155–178.
- DPhfdW *Der Philosoph für die Welt*, Hg. von Johann Jakob ENGEL, Neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe, Berlin, 1802.
- EBERHARD 1777 Johann August EBERHARD, *Ernst Platners Philosophische Aphorismen...*, Allgemeine deutsche Bibliothek, 1777, 1. St., 28–39.
- EICHHORN 1808 Johann Gottfried EICHHORN, *Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1808.
- EICHHORN 1817 [Johann Gottfried EICHHORN], *A' német dráma' történetei*, Erdélyi Múzeum, 1817/IX., 36–72.
- ENGEL 1803 Johann Jakob ENGEL, *Schriften*, Bd. 4., Dritte verbesserte Auflage, Reuttligen, J. J. Mäcken, 1803.
- ENGEL 1807 Johann Jakob ENGEL, *Schriften*, 11. Theil, J. J. Mäcken, Reuttligen, 1807.
- ERCSEI 1825 ERCSEI Dániel, *Philosophia' historiája*, Debrecen, Tóth Ferenc, 1825.
- ERDÉLYI 1991 ERDÉLYI János, *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*, s. a. r. T. ERDÉLYI

- Ilona, Bp, Akadémiai, 1991.
- ERNESTI 1762 Johann August ERNESTI, *Opuscula oratoria, orationes, prolusiones et elogia*, Lugdunum Batavorum [Leyden], Samuel et Johann Luchtman, 1762.
- FEDERHOFER 2001 Marie-Theres FEDERHOFER, „Urbanitas” als Witz und Weltläufigkeit: Zur Resonanz einer rhetorischen Kategorie im 17. und 18. Jahrhundert = Nordlit 2001/9.  
([http://www.hum.uit.no/nordlit/9/1Federhofer.html#\\_ftn58](http://www.hum.uit.no/nordlit/9/1Federhofer.html#_ftn58))
- FÉNYFALVI KARDOS 1806 FÉNYFALVI KARDOS Adorján, *Versegi Ferentznek megtsalatkozott illetlen motskolódásai a' tiszta magyarságban*, Pest, Trattner Mátyás, 1806.
- FÓRIZS 2005 FÓRIZS Gergely, *Berzsenyi Dániel bírálati és elméleti művei 1818–20-ból* = „Et in Arcadia ego”: A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése, szerk. DEBRECZENI Attila és GÖNCZY Monika, Debrecen, 2005, 350–370.
- FORSTER 1792 [Georg FORSTER], *Vorrede zur deutschen Übersetzung* = Constantin Francois VOLNEY, *Die Ruinen*, Vieweg, Berlin, 1792, I–XIV.
- FRANK 1989 Manfred FRANK, *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1989.
- FRANK 1997 Manfred FRANK, „Unendliche Annäherung”: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.
- FRIED 1998 FRIED István, *Irodalomteremt(ő)d és/vagy (mű)fordítás: Fordítói kétségek és bizonyosságok a 18–19. század fordulóján a magyar irodalomban* = *A fordítás és intertextualitás alakzatai*, szerk. KABDEBÓ Lóránt – KULCSÁR SZABÓ Ernő – KULCSÁR-SZABÓ Zoltán – MENYHÉRT Anna, Bp., Anonymus, 1998, 17–37.
- GAAL GAAL Mózes, *Berzsenyi Dániel élete és költészete*, Pozsony–Bp., Stampfel Károly, é.n.
- GADAMER 2003 Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlat*, Második, javított kiadás, Bp., Osiris, 2003.
- GARVE 1782 [Christian GARVE], *Kritik der reinen Vernunft von Imman. Kant*, Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 19. Januar 1782, 3. Stück, S. 40–48.
- GARVE 1796 Christian GARVE, *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1796.
- GARVE 1798/a Christian GARVE, *Die Ethik des Aristoteles, Bd 1. Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristoteles an bis auf Kant*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1798.
- GARVE 1798/b Christian GARVE, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1798.
- GARVE 1802 Christian GARVE, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, Neue unveränderte Auflage, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1802.
- GARVE 1815 [Christian GARVE], *A' költés és szép literatura' dicsérrete*, Erdélyi Múzeum, 1815/III., 3–9. (ford. KIS János)
- GOETHE 2000 Johann Wolfgang GOETHE, *Naturwissenschaftliche Schriften I.*, München, DTV, 2000.
- GYÖRGY 1930 GYÖRGY Lajos, *A francia hellénizmus hullámai az erdélyi magyar szellemi életben*, Erdélyi Múzeum, 1930, 69–88.
- HAMANN 1951 Johann Georg HAMANN, *Sämtliche Werke*, Hg. Josef NADLER, Wien, Herder, 1951.

- HANSÁGI 2003 *Újragondolni a romantikát: Konceptiók és viták a XX. században*, szerk. HANSÁGI Ágnes és HERMANN Zoltán, Kijárat, 2003.
- HÁSZ-FEHÉR 2000 HÁSZ-FEHÉR Katalin, *Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a 19. század első felében: Fáy András irodalomtörténeti helye*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.
- HEGEL 1977 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Előadások a filozófia történetéről*, ford. SZEMERE Samu, 2. kiad., Bp., Akadémiai, 1977.
- HERDER 1881 *Herders Sämmtliche Werke*, 17. Bd., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Hg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.
- HERDER 1883 *Herders Sämmtliche Werke*, 18. Bd., *Briefe zu Beförderung der Humanität – Kleine Schriften – Zusätze und Nachträge*, Hg. von Bernhard SUPHAN, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1883.
- HERDER 1985 Johann Gottfried HERDER, *Frühe Schriften (1764–1772)*, Hg. Ulrich GAIER, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985.
- HERDER 2002 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Hg. von Wolfgang PROSS, München–Wien, Hanser, 2002.
- HERRMANN 1904 Franz HERRMANN, *Die Geschichtsauffassung Heinrich Ludens im Lichte der gleichzeitigen geschichtsphilosophischen Strömungen*, Hg. Karl LAMPRECHT, Gotha, F. A. Perthes A. G., 1904. (Geschichtliche Untersuchungen 2.)
- HOME 1785/1786 Henry HOME, *Grundsätze der Kritik*, Wien, Johann Thomas Edlen von Trattner, 1785–1786.
- HORVÁTH 1948 HORVÁTH János, *Berzsenyi, Volney, s a Religio*, EphK, 1948, 31–40.
- HORVÁTH 1960 HORVÁTH János, *Berzsenyi és íróbarátai*, Bp., Akadémiai, 1960.
- HORVÁTH 2005 *Horváth János irodalomtörténeti munkái I.*, szerk. KOROMPAY H. János és KOROMPAY Klára, Osiris, Bp., 2005.
- HÖLDERLIN 1998 Johann Christian Friedrich HÖLDERLIN, *Theoretische Schriften*, Hg. von Johann KREUZER, Hamburg, Meiner, 1998.
- HUMBOLDT 1903 *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, Wilhelm von Humboldts Werke, I. Bd. 1785–1795*, Hg. von Albert LEITZMANN, Berlin, B. Behr's Verlag, 1903.
- HUMBOLDT 1960 Wilhelm von HUMBOLDT, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.
- IGGERS 1988 Georg G. IGGERS, *A német historizmus: A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*, ford. TELEGDY Bernát és GUNST Péter, Gondolat, Bp., 1988.
- JÁNOSI 1915 JÁNOSI Béla, *Az aesthetika története Magyarországon*, Bp., Franklin, 1915.
- JEAN PAUL 1990 JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik* [1813], nach der Ausgabe von Norbert MILLER hrsg. von Wolfhart HENCKMANN, Hamburg, Felix Meiner, 1990.
- JÓZSA 1949 JÓZSA Tivadar, *Berzsenyi és a reformkor*, Válasz, 1949, 243–250.
- KANT 1784 Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlinische Monatsschrift, 1784/12., 481–494.
- KANT 1991 Immanuel KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*, Hg. Wilhelm WEISCHEDEL, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991.
- KANT 1996 Immanuel KANT, *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Frankfurt/M., Deutsche Klassiker Verlag, 1996.



- KANZ 1994 *Philosophie des Organischen in der Goethezeit: Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kielmeyer (1765–1844)*, Hrsg. Kai Torsten KANZ, Stuttgart, Franz Steiner, 1994.
- KAPITZA 1968 Peter KAPITZA, *Die frühromantische Theorie der Mischung: Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie*, München, Max Hueber, 1968.
- KÁROLY 1966 KÁROLY Sándor, *Berzsenyi nézetei a nyelvről és a poézisről*, Magyar Nyelv, 1966/4., 425–436.
- KazLev *Kazinczy Ferenc levelezése*, közléteszi VÁCZY János, Bp., MTA, 1890–1911.
- KERÉNYI F. 2002 KERÉNYI Ferenc, *Pest vármegye irodalmi élete (1790–1867)*, Bp., Pest Megye Monográfia Közalapítvány, 2002.
- KERÉNYI K. 1940 KERÉNYI Károly, *Az ismeretlen Berzsenyi*, Ady-Társaság, Bp.–Debrecen–Pécs, 1940.
- KIS 1816 *Nevezetes utazások tárháza*, Több tudósokkal együtt készítette 's kiadta KIS János, Első kötet, Park' utazása Afrika' belső tartományiban, Burbon', Frantzia, 's Javan' szigetiről és Dahom-Országról szöllő némelly tudósításokkal együtt, Pest, Trattner János Tamás, 1816.
- KOCH-SCHWARZER 1998 Leonie KOCH-SCHWARZER, *Populare Moralphilosophie und Volkskunde: Christian Garve (1742–1798) – Reflexionen zur Fachgeschichte*, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1998.
- KOCZISZKY 1981 KOCZISZKY Éva, *Berzsenyi Dániel utópikus hellénizmusa*, Világosság, 1981/4, 233–241.
- KOLMÁR 1821 KOLMÁR József, *Próbatétel a magyar helyesírás philosophiájára = Jutalom feleletek a magyar nyelvről, a' Magyar Nemzeti Museum 1815. 1816. 1817. esztendei kérdéseire*, kiad. Horvát István, Pest, Trattner János Tamás, 1821, II.
- KOROMPAY H. 1998 KOROMPAY H. János, *A "jellemzetes" irodalom jegyében: Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása*, Bp., Akadémiai–Universitas, 1998.
- KOŠENINA 2005 *Johann Jakob Engel (1741–1802): Philosoph für die Welt, Ästhetiker und Dichter*, Hg. von Alexander KOŠENINA, Hannover–Laatzen, Wehrhahn, 2005.
- KÖLCSEY 1960 *Kölcsey Ferenc összes művei I.*, Bp., Szépirodalmi, 1960.
- KÖLCSEY 2003 KÖLCSEY Ferenc, *Irodalmi kritikák és esztétikai írások I. 1808–1823*, s.a.r. GYAPAY László, Bp., Universitas, 2003.
- LABÁDI 2002 LABÁDI Gergely, *Bölöni Farkas Sándor Schiller-fordítása*, Keresztény Magvető, 2002/2-3.  
[http://www.unitarius.com/kermag/magvetok/2002/2002\\_23/2002\\_23\\_labadig5.htm#8](http://www.unitarius.com/kermag/magvetok/2002/2002_23/2002_23_labadig5.htm#8)
- LABÁDI 2004 LABÁDI Gergely, *"...ez a' theoria helyes theoriája e...": Episztolaelmélet 1800–1830*, ItK, 2004/5-6, 584–620.
- LOVEJOY 1941 Arthur O. LOVEJOY, *Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, Journal of the History of Ideas, 1941, 257–278.
- LOVEJOY 1953 Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge–Massachusetts, Harvard U. P., 1953.
- LUDEN 1808 Heinrich LUDEN, *Grundzüge ästhetischer Vorlesungen zum akademischen Gebrauche*, Göttingen, Danckwerts, 1808.
- MARTENS 1968 Wolfgang MARTENS, *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Stuttgart, Metzler, 1968.

- MENDELSSOHN 1760 Moses MENDELSSOHN, *Von des Herrn Reimarus Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, Briefe, die Neueste Litteratur betreffend, 1760, 8.T. , S. 233–256.
- MENDELSSOHN 1784 Moses MENDELSSOHN, *Über die Frage: was heißt aufklären?*, Berlinische Monatsschrift, 1784/9., 193–200.
- MENDELSSOHN 1793 Moses MENDELSSOHN, *Fédon, vagy a' lélek' halhatatlanságáról: Három beszélgetésekbe* [1767], [ford. PAJOR Gáspár], Pest, Patzkó Ferenc, 1793.
- MENDELSSOHN 1983 Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften: Schriften zum Judentum II.*, bearbeitet von Alexander ALTMANN, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1983.
- MERÉNYI 1936 MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel könyvtára*, Protestáns Szemle, 1936, 221–225.
- MERÉNYI 1938 MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel*, Kaposvár, 1938.
- MERÉNYI 1966 MERÉNYI Oszkár, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Akadémiai, 1966.
- MESTER 2004 MESTER Béla, *Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai = Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás*, szerk. MESTER Béla és PERECZ László, Bp., Áron, 2004, 19–40.
- MEZEI 1961 MEZEI Márta, *Bevezetés = Berzsenyi Dániel válogatott művei*, s.a.r. és jegyz. MAYER Erika, Bp., Szépirodalmi, 1961, 5–80.
- MEZEI 1983 MEZEI Márta, *Berzsenyi rimelése*, ItK, 1983/6, 602–618.
- MEZEI 1998 MEZEI Márta, *A kiadó "mandátuma"*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1998.
- MITROVICS 1928 MITROVICS Gyula, *A magyar esztétikai irodalom története*, Debrecen–Bp., Csáthy Ferenc, 1928.
- NAGY 1983 NAGY Endre, *A magyar esztétika történetéből: Felvilágosodás és reformkor*, Bp., Kossuth, 1983.
- NÉMETH 1939 NÉMETH László, *Berzsenyi*, Bp., Franklin, 1939.
- OROSZ 1976 OROSZ László, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Gondolat, 1976.
- OROSZ 2000 OROSZ László, *A niklai remete és a kecskeméti fiskális*, Bp., Krónika Nova, 2000.
- PAULSEN 1897 Friedrich PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart: Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Leipzig, Veit & Comp., 1897.
- PLATÓN 1984 *Platón összes művei I.*, Bp., Európa, 1984.
- PLOTIN 1964 *Plotins Schriften*, übers. Richard HARDER, Hamburg, Meiner, 1964.
- PLÓTINOSZ 1986 PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, ford., jegyz. HORVÁTH Judit és PERCZEL István, Bp., Európa, 1986.
- POPE *The Poetical Works of Alexander Pope*, Edinburgh–London, Gall & Inglis, é.n.
- PUKÁNSZKY –NÉMETH 1996 PUKÁNSZKY Béla–NÉMETH András, *Neveléstörténet*, Bp, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996.
- RATHMANN 1983 RATHMANN János, *Herder eszméi: A historizmus útján*, Bp., Akadémiai, 1983.
- REIFF 1946 Paul REIFF, *Die Ästhetik der deutschen Frühromantik*, Urbana, Illinois U. P., 1946.
- REILL 1994 Peter Hanns REILL, *Die Historisierung von Natur und Mensch: Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischem Denken im Entstehungsprozeß der modernen Naturwissenschaften* =

- Geschichtsdiskurs: Anfänge modernen historischen Denkens*, Frankfurt/M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1994., II., 48–61.
- REIMARUS 1773 Hermann Samuel REIMARUS, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe: Zum Erkenntniß des Zusammenhangs der Welt, des Schöpfers und unser selbst*, Dritte Ausgabe, Hamburg, Johann Carl Bohn, 1773.
- ROHONYI 2001 ROHONYI Zoltán, *A romantikus korszakküszöb (A posztkantianus episztémé: A felbomló neoklasszikus kánon és a kora romantika alakzatai a magyar irodalomban)*, Bp., Janus/Osiris, 2001.
- S. VARGA 2000 S. VARGA Pál, *Hagyományközösségi szemlélet és irodalmi kánon = A magyar irodalmi kánon a XIX. században*, szerk. TAKÁTS József, Bp., Kijarat, 2000, 125–144.
- S. VARGA 2005 S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Bp., Balassi Kiadó, 2005.
- SCHELLING 1985/a F. W. J. SCHELLING, *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről* [1803], Magyar Filozófiai Szemle, ford. RÉVAI Gábor, 1985/5–6., 815–908.
- SCHELLING 1985/b F. W. J. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften, Bd. 1., Schriften 1794–1800*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985.
- SCHELLING 1995 Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Ausgewählte Schriften*, Hg. Manfred FRANK, Bd. 2., *Schriften 1801–1803*, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995.
- SCHILLER 1810 Friedrich SCHILLER, *Sämmtliche Werke*, 18. Bd, *Kleinere prosaische Schriften*, Vierter Theil, Wien, Anton Doll, 1810.
- SCHILLER 1946 SCHILLER Friderich, *Philosophische und vermischte Schriften*, Hg. Ernst JENNY, Basel, Birkhäuser, 1946.
- SCHILLER 1960 *Schiller válogatott esztétikai írásai*, ford. SZEMERE Samu, Magyar Helikon, 1960.
- SCHLEIERMACHER 1800/a [Friedrich SCHLEIERMACHER], *Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften*, Athenaeum, 1800, 3. 2., 129–139.
- SCHLEIERMACHER 1800/b [Friedrich SCHLEIERMACHER], [*Dritter Theil des Philosophen für die Welt*], Athenaeum, 1800, 3. 2., 243–252.
- SINN 1995 Christian SINN, *Jean Paul: Hinführung zu seiner Semiologie der Wissenschaft*, Stuttgart, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1995.
- SONNENFELS 1771 Joseph von SONNENFELS, *Von der Urbanität der Künstler: Bey der feyerlichen Austheilung der Preise, in der k. k. Zeichnung- und Kupferstecherakademie gelesen den 5. März 1771. von J. v. S. k. k. Regierungsrath, beständigen Sekretär der Akademie*, Wien, Josef Kurtzböck, 1771.
- SZABÓ A. 1814 SZABÓ András, *Philosophiára vezető értekezések*, Erdélyi Muzéum, 1814/I., 90–113.
- SZABÓ A. 1815/a SZABÓ András, *Philosophiára vezető értekezések*, Erdélyi Muzéum, 1815/II., 53–93. (Első folytatás)
- SZABÓ A. 1815/b SZABÓ András, *Philosophiára vezető értekezések*, Erdélyi Muzéum, 1815/IV., 46–90. (Második folytatás)
- SZABÓ J. 1825/a SZABÓ József, *Értekező Észrevételek a' Magyarok' Eredetéről*, Tudományos Gyűjtemény, 1825/IV., 35–61
- SZABÓ J. 1825/b SZABÓ József, *Értekező Észrevételek a' Magyarok' Eredetéről* [folytatás], Tudományos Gyűjtemény, 1825/X., 35–98.

- SZALAY 1832 [SZALAY Imre véleménye a *Poétai harmonistikáról*], MTAK Kt. 198/1832
- SZÁSZ 1986 SZÁSZ Ferenc, *Berzsenyi és a német irodalom: Kísérlet egy összehasonlító irodalomtudományi komplex elemzésre* = *Berzsenyi Dániel emlékezete*, szerk. LACZKÓ András, Kaposvár, 1986, 81–105.
- SZEGEDY-MASZÁK 1974 SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A Poétai harmonistica európai háttere*, ItK, 1974/5., 582–588.
- SZELÉNYI 1930 SZELÉNYI E., *Schnepfenthal und Ungarn*, Gotha, 1930.
- SZEMERE 1818 SZEMERE Pál, *Tárgy és Nyelv a' költésben*, Tudományos Gyűjtemény, 1818/IV, 79–86.
- SZÉP 1794 SZÉP János, *Aesthetika avagy a jó ízlésnek a' szépség' filosofiájából fejtegetett tudománya: Fő tisztelendő Szerdahelyi György urnak nyomdoki után*, Buda, Landerer Katalin, 1794.
- SZERB 1929 SZERB Antal, *Az ihletett költő*, Szeged, 1929.
- SZONTAGH 1855 SZONTAGH Gusztáv, *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, Pest, Herz János, 1855.
- SZONTAGH 1856 SZONTAGH Gusztáv, *A magyar Parthenon alapjai*, Magyar Akadémiai Értesítő, 1856/IV,
- SZÖRÉNYI 1975 SZÖRÉNYI László, *Berzsenyi Dániel: Vandal bölcsesség = Miért szép?: A magyar líra Csokonaitól Petőfigig*, szerk. MEZEI Márta és KULIN Ferenc, Gondolat, Bp., 1975, 177–188.
- SZÖRÉNYI 2002 SZÖRÉNYI László, „*Allegóriás költemény hexameterekben*” (*Vörösmarty Mihály: A Rom*) = ItK, 2002/1-2, 178–184.
- TAKÁTS 2003 TAKÁTS József, *Az irodalomtörténet-írással kapcsolatos meggyőződéseimről*, ItK, 2003/6., 729–741.
- TAXNER-TÓTH 1987 TAXNER-TÓTH Ernő, *A fiatal Vörösmarty barátainak levelezéséből*, Bp., Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának közleményei, 1987.
- TELEKI 1821 TELEKI József, *Egy Tökélletes Magyar Szótár' elrendelése, készítési módja* = *Jutalom feleletek a magyar nyelvről, a Magyar Nemzeti Museum 1815. 1816. 1817. esztendei kérdéseire*, kiad. HORVÁT István, Pest, Trattner János Tamás, 1821, II.
- THAISZ 1821 THAISZ András, *Az ifju Anacharszis' útazása...*, Tudományos Gyűjtemény, 1821/X., 99–100.
- TÓTH 1998 TÓTH Sándor [Attila], *A latin humanitas poétikája: A studia humanitatis iskolás poétikájának elméleti kérdései a magyar irodalmi nyelvújítás korszakáig I.*, Szeged, Gradus ad Parnassum, 1998.
- UNGVÁRNÉMETI TÓTH 1818 UNGVÁRNÉMETI TÓTH László, *A' Költőnek remekpéldáiról, különösen Pindarról, 's Pindarnak Versmértékiről*, Tudományos Gyűjtemény, 1818/VI, 54–89.
- VÁCZY 1895 VÁCZY János, *Berzsenyi Dániel életrajza*, Bp., MTA, 1895.
- VADERNA 2004 VADERNA Gábor, *A temető kert költője: Sztoicizmus és epikureizmus Berzsenyi Dániel költészetében* = *Nympholeptusok: Test, kánon, nyelv és költőiség problémái a 18–19. században*, szerk. SZÜCS Zoltán Gábor és VADERNA Gábor, L'Harmattan Kiadó, h. n., 2004, 177–210.
- VADERNA 2005 VADERNA Gábor, *Torlódások: Diskurzusok összjátéka Berzsenyi Dániel egyik levelében* = “*Et in Arcadia ego*”: *A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése*, szerk. DEBRECZENI Attila és GÖNCZY Monika, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2005, 370–405.
- VAJDA 1937 VAJDA György Mihály, *Az egyezményesek: Fejezet a magyar filozófia történetéből*, Bp., 1937.

- VARGHA 1959 VARGHA Balázs, *Berzsenyi Dániel*, Bp., Gondolat, 1959.
- VÖRÖSMARTY 2000 *Vörösmarty Mihály Összes Művei*, szerk. HORVÁTH Károly és KERÉNYI Ferenc, 15., *Vegyes prózai dolgozatok (1826–1841)*, s.a.r. BODOLAY Géza és HORVÁTH Károly, Bp., Akadémiai, 2000.
- WEKHRLIN 1779/a [Wilhelm Ludwig WEKHRLIN], *Philosophische Karte Europas*, Chronologen: Ein periodisches Werk von Wekhrlin, Frankfurt–Leipzig, 1779, 1. Bd., 5–22.
- WEKHRLIN 1779/b [Wilhelm Ludwig WEKHRLIN], *Gedanken von der Dichtkunst des Prinzen Aloys von Gonzaga-Castiglione*, Chronologen: Ein periodisches Werk von Wekhrlin, Frankfurt–Leipzig, 1779, 1. Bd., 259–269.